شرح العقائد النسفية

ألفه

السيخ العلامة الفقيه الشافعي الأصولي سعد الدين التفتازاني

"مسعود بن عمر بن عبد الله"

المولود ٧١٢ هـ - ١٣١٢م

المتوفى ٧٩٣ هـ - ١٣٩٠م

ومعه كتاب

العقائد النسفية

ألفه

السيخ العلامة نجم الدين النسفي السمرقندي

"أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل

المولود ٤٦١ هـ - ١٠٦٨م

المتوفى ٥٣٧ هـ - ١١٤٢م

حققه وقدم له

طه عبد الرءوف سعد

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ شارع الأزهر خلف الجامع الأزهر الشريف ت: ٥١٢٠٨٤٧

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۳۶۷۴۸
تاریخ ثبت:

طبعة جديدة

مضبوطة - محققة - مراجعة

أصح الطبعات وأكثرها شمولا

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظه للناشر

محرم الحرام ١٤٢١ هـ - مايـــو ٢٠٠٠ م

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا على الظالمين

الحمد لله الكبير المتعال الذى اختار أمة الإسلام لتكون خير أمة أخرجت للناس تأمر بالعدل وتنهى عن المنكر.

وأشهد ألا إله إلا الله ارتضى لنا محمداً نبيًّا ورسولا أتى بالحق المبين وتركنا على المحجة البيضاء ليلها فى البيان والضوء كنهارها فى الظهور والوضوح.

اللهم صل وسلم وبارك على هذا النبى العظيم الصادق الأمين وعلى أصحابه الغر الميامين وعلى آل بيته الكرام الأفضلين ومن تبع أعمالهم وسار على منهاجهم واقتفى آثارهم إلى يوم الدين.

أما بعد فإن الله تعالى - وله خالص الشكر وجزيل الفضل قد ضمن لنا حفظ دينه المجيد ومن أهم مجالات هذا الحفظ تسخير العلماء رحمهم الله تعالى بتأليف هذا الكم الهائل من الكتب التى وقفت سدا منيعا أمام المزيفين الذين يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره المشركون.

وكان من أهم الكتب والتى بينت الحق من الباطل والصدق من الزيف هذا المتن اللطيف العقائد النسفية للشيخ نجم الدين أبى حفص عمر بن محمد النسفى والذى قام بشرحه فى الكتاب الذى نقدم له العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازانىٌ.

وها نحن نقدم تلك الطبعة الجديدة تحقيقا وتقديما فى ثوب بهيج وحلة قشيبة تليق بهذا المؤلف الشهير.

وما توفيقنا إلا بالله عليه توكلنا وإليه أنبنا وإليه المصير.

اللهم يا مجيب الدعاء يا سميع النداء اجعل ثواب هذا العمل المبارك فى ميزان من قرأه فاستفاد منه وفى ميزان من شارك فيه بأى جهد فانت ولينا ونعم الوكيل.

واجعلنا من الذين يقولون فيفعلون ويفعلون فيخلصون ويخلصون فيقبلون .

وسلام على المرسلين

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المحقق

طه عبد الرءوف سعد

من علماء الأزهر الشريف

بعض مخطوطات الكتاب

قد اطلعنا على بعض مخطوطات الشرح نذكر أهمها.

(أ) دار الكتب المصريةَ – فهرست المخطوطات (٢/٤٨، ٤٩).

(أ) ١ – عنوان المخطوط: شرح العقائد النسفية للعلامة أبى حفص عمر بن محمد النسفى تأليف سعد الدين مسعود بن عمد بن عبد الله التفتازانى (٧١٢ هـ – ٧٩٢ م).

نسخة بقلم مغربى معتاد تمت كتابة سنة ١٢٦٧ هـ مجدولة بمداد أحمر وأزرق وبهامشها تقييدات فى ٤٨ ورقه ومسطرتها ٢١ سطرا ٢٣X١٧ سم (٢٢٨٠٧ ب).

نسخة ثانية بقلم تعليق بهامشها تقييدات كثيرة ومسطرتها ١٧ سطرا (ضمن مجموع من ورقة ١ – ٥٧ – ١٨X١٢ سم (٢٠٧٠٣ ب).

نسخة ثالثة بقلم أحمد بن باشجان سنة ٨٤٤ هـ – وبهامشها وبين سطورها تقييدات وبها أكل أرضة فى ٤٩ ورقة ومسطرتها ٢٠ سطرا ١٨X١٣ سم (٢٥٣٩١ ب).

غير عشرات المخطوطات التى توجد فى أكثر من دار كتب فى العالم.

* * *

العقائـــد النسفية

أمـا كـتـاب العـقـائد النسـفـيـة والذى وضـعناه بين حـاصـرتين ( ) وهو متن كـتـابنا هذا فـقـد كـان يدرس فى معاهد التدريس بالأزهر وفى عدة أقطار ويعرض أركان الإيمان والاعـتـقـاد وفـروعـه باخـتـصـار علـى منهـج أهل السنة والجماعة.

* * *

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة عن

علم أصول الدين - التوحيد - علم الكلام

عرف السيوطى علم أصول الدين بأنه: علم يبحث عما يجب اعتقاده.

ويقول الأستاذ الدكتور محمد الزحيلى فى كتابه (تعريف بالعلوم الشرعية): سماه العلماء: علم أصول الدين لأنه يبحث فى أركان الدين ... وأعظم مبادئه وأول أهدافه وغاياته هو الإيمان، وإن بقية أحكام الدين فروع له ومبنية عليه.

وقال الإمام الشعرانى فى كتاب الدرر المنثورة:-

وأما زبدة علوم أصول الدين فيرجع كله إلى معرفة الله تعالى وصفاته وأسمائه، والإيمان بجميع ما جاءت به الكتب الإلهية والأحاديث النبوية من أخبار البرزخ والمعاد ومواقف القيامة وغير ذلك من الأمور المغيبة عنا.

وهذا كله معروف ومقرر عند كل مسلم مخالط لأهل الإسلام ولو لم يفصح هو عن التعبير عن ذلك على طريقة المتكلمين.

ومعظم ما فيه (باب معرفة الله تعالى) إذ هو بحر لا يدرك قراره ومن تحقق بها غرق إلى الأبد ولا يخاف عليه سلب بعد ذلك قال تعالى:

﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [يونس: ٦٢]

ومن ثَم كان علم أصول الدين هو أشرف العلوم محجة وأوضحها حجة؛ لأنه هو الكاشف عن أستار الألوهية والمطلع على أسرار الربوبية، والفارق بين النبى والمتنبى فكان الاشتغال به أحسن الاشتغال، والمذاكرة والمباحثة عنه خير من القيل والقال لأنه وسيلة السعداء إلى مقاربة الملأ الأعلى وجنة الخلد ومُلك لا يبلى، من تمسك به فقد اهتدى ومن أعرض عنه فقد هوى.

وهم تارة سموه علم أصول الدين، وتارة علم التوحيد وتارة علم الكلام.

يقول التهانوى فى كتابه كشاف اصطلاحات الفنون :-

أما وجه تسميته بأصول الدين فلكونه أصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه.

وأما وجه تسميته بعلم الكلام: فإنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات، أو لأن أبوابه عنونت أولا بالكلام فى كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التقابل.

قال: وسماه أبو حنيفة بالفقه الأكبر.

ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضا.

ويسمى أيضا بعلم التوخيد والصفات.

وفى أصل كتابنا هذا شرح العقائد النسفية للتفتازانى يقسم علم الأصول إلى قسمين.

- العلم المتعلق بالأحكام الفرعية أى العملية ويسمى علم الشرائع والأحكام.
- وعلم يتعلق بالأحكام الأصلية أى الاعتقادية ويسمى بعلم التوحيد والصفات.

* * *

ترجمـــة

الشيخ نجم الدين النسفى
٤٦١ - ٥٣٧ هـ / ١٠٦٨ - ١١٤٢ م
صاحب المـــتن

هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن على بن لقمان النسفى السمرقندى (نجم الدين أبو حفص) مفسر فقيه محدث حافظ متكلم أصولى مؤرخ أديب ناظم لغوى نحوى.

ولد بمدينة نسف وإليها نسبته.

سمع الحديث وورد بغداد وهو فى طريقه للحج وحدث عن إسماعيل التنوخى وجماعة وسكن سمرقند وتوفى بها فى ١٢ جمادى الأولى.

وقد نقل الإمام السيوطى عن ابن السمعانى قوله كان إماما فاضلا مبرزا متفننا صنف فى كل نوع من العلم فى التفسير والحديث وبلغت تصانيفه المائة.

من مؤلفاتـــه: الأكمل الأطول فى التفسير - التيسير فى التفسير - المواقيت - تعداد شيوخ عمر يقصد شيوخه - والإشعار بالمختار من الأشعار - نظم الجامع الصغير فى فقه الحنفية - قيد الأوابد - منظومة الخلافيات - فقه - القند فى علماء سمرقند - تاريخ بخارى - طلبة الطلبة فى الاصطلاحات الفقهية.

كتاب النجاح فى شرح كتاب أخبار الصحاح - شرح صحيح البخارى - خصائص اللغة - زلة القارئ فى بيان الخطأ فى قراءة القرآن الكريم وأنواعه وحكمه - بيان مذهب المتصوفة - بعث الغائب لبحث الغرائب - الجمل المأثورة - الحصائل فى المسائل - دعوات الأحاديث - يواقيت المواقيت فى فضائل الشهور والأيام.

ترجمـــــة

التفتازانى (سعد الدين)

٧١٢ - ٧٩٣ هـ / ١٣١٢ - ١٣٩٠ م

صاحب الشـرح

هو مسعود بن عمر بن عبد الله الملقب بسعد الدين التفتازانى الفقيه الشافعى الأصولى المفسر عالم بالنحو والتصريف والمعانى والبيان والأصلين – أصول الدين وأصول الفقه، كذلك علم المنطق.

ولد بتفتازان من بلاد خراسان وإليها ينسب ثم رحل إلى سرخس وأقام بها حتى أبعده تيمورلنك إلى سمرقند فجلس فيها للتدريس والتأليف، وأقبل عليه الطلاب والعلماء واشتهرت تصانيفه فى الآفاق.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وكان الشريف الجرجانى فى بدء أمره يعتمد عليها ويأخذ منها، وانتهت إليه علوم البلاغة والمعقول بالمشرق وسائر الأمصار.

● **من تصانيفه:**

تهذيب المنطق – المطول فى البلاغة – المختصر فى شرح المفتاح مقاصد الطالبين وشرحه فى علم الكلام – شرح الكلم النوابغ للزمخشرى – إرشاد الهادى فى النحو – حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب فى أصول الفقه – شرح التصريف العزى فى الصرف – حاشية على الكشاف – شرح الأربعين النووية – شرح على الرسالة الشمسية فى المنطق – شرح التوضيح – وغيرها كثير.

* * *

مراجع المقدمات

لزيادة من المعرفة
تفضل بمراجعة الكتب الآتية

١ – كشاف اصطلاحات الفنون التهانوى ١ / ٢٤ المقدمة.

٢ – أبجد العلوم للقنوجى جـ ٢ ق ١ / ٩٣، ٩٤.

٣ – تعريف بالعلوم الشرعية – د/ محمد الزحيلى ٩٠.

٤ – كشف الظنون حاجى خليفة ٢/ ٣، ١٥ هامش ١.

٥ – الموسوعة الذهبية للعلوم الإسلامية ومراجعها – د/ فاطمة محمد محجوب.

٦ – المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – طه عبد الرءوف سعد.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

بحول من عنده وقوة منه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الشارح

سعد الدين التفتازانى

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص، وسماته. والصلاة على نبيه محمد، المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، وعلى آله وأصحابه، هداة طريق الحق، وحماته.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وبعـــد ...

فإن مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام:

هو علم التوحيد والصفات، الموسوم بالكلام. المنحى عن غياهب الشكوك، وظلمات الأوهام.

ولأن المختصر المسمى بـ« العقائد » للإمام الهمام، قدوة علماء الإسلام، نجم الملة والدين « عمر النسفى » - أعلى الله درجته فى دار السلام - يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد، ودرر الفوائد فى ضمن فصول. هى للدين قواعد وأصول. وأثناء نصوص، هى لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب.

فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته، ويبين معضلاته وينشر مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيه للكلام فى تنقيح، وتنبيه على المرام فى توضيح، وتحقيق للمسائل غب تقرير، وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد، مع تجريد طاويا كشح المقال، عن الإطالة والإملال، ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد: الإطناب والإخلال [1].

والله الهادى إلى سبيل الرشاد، والمسئول لنيل العصمة والسداد، وهو حسبى ونعم الوكيل.

* * *

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

(١) إذ خير الأمور الوسط كما يقولون.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العلامة سعد الدين التفتازانى : مسعود بن عمر بن عبد الله :

الأحكام الشرعية وما يتعلق بها

اعلم أن الأحكام الشرعية، منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية . ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية .

فالعلم المتعلق بالأولى، يسمى علم الشرائع والأحكام، لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وبالثانية علم التوحيد والصفات، لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده .

وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين – رضوان الله عليهم أجمعين – لصفاء عقائدهم، ببركة صحبة النبى عليه السلام، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا، وتقرير مباحثهما فروعا وأصولا .

إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغى على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوَى والواقعات، والرجوع إلى العلماء فى المهمات . فاشتغلوا بالنظر

والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات.

* * *

علم الفقه - وأصول الفقه - وعلم الكلام

وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية: بالفقه. ومعرفة أحوال الأدلة إجمالا، فى إفادتها الأحكام: بأصول الفقه.

* * *

لماذا سمى علم الكلام باسمه

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ومعرفة العقائد عن أدلتها: بالكلام. لأن عنوان مباحثه: كان قولهم الكلام فى كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعا وجدالا، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق، لعدم قولهم بخلق القرآن [١]، ولأنه يورث قدرة على الكلام، فى تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم. كالمنطق للفلسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التى إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم [٢] لذلك ثم خص به، ولم يطلق على غيره تمييزا.

---

(١) ظهرت تلك الفتنة زمن الخليفة العباسى المأمون - سامحه الله - وقد أوذى فيها الكثير من العلماء منهم الإمام أحمد بن حنبل - رضى الله عنه الذى جلد واهين اللهم ارفع بها قدره فى الجنة.

(٢) يعنى علم الكلام.

ولأنه إنما يتحقق بالتكلم بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل، ومطالعة الكتب، ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم. كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تاثيرا فى القلب وتغلغلا فيه، فسمى بالكلام المشتق من الكَلْم، وهو الجرح. وهذا هو كلام القدماء.

* * *

سبب نشأة علم الكلام

ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية [١]. خصوصا المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة من الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - فى باب العقائد.

وذلك أن رئيسهم « واصل بن عطاء » اعتزل مجلس « الحسن البصرى » - رحمه الله - ليقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر [٢]، ويثبت المنزلة بين المنزلتين. فقال الحسن: قد اعتزل عنا، فسموا المعتزلة. وهم سموا أنفسهم « أصحاب العدل والتوحيد » لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله، ونفى الصفات القديمة عنه.

---

(١) راجع فى هذا الموضوع كتاب (المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) من تاليفنا.

(٢) ولكنه بين بين لا هو مؤمن ولا هو كافر - وراجع أصول المعتزلة فى كتابى المشار إليه سابقا (المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين).

ثم إنهم توغلوا فى علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة فى كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، إلى أن قال الشيخ «أبو الحسن الأشعرى» لأستاذه «أبى على الجبائى»[١]. ما تقول فى ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعا، والآخر عاصيا، والثالث صغيرا؟ فقال: الأول يثاب بالجنة. والثانى يعاقب بالنار. والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

قال الأشعرى: فإن قال الثالث: يا رب لم أمتنى صغيرا، وما أبقيتنى إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة؟ (ماذا يقول الرب تعالى؟).

فقال: يقول الرب إنى كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا.

قال الأشعرى: فإن قال الثانى: يا رب لِمَ لَمْ تمتنى صغيرا لئلا أعصى فلا أدخل النار؟ فماذا يقول الرب؟.

فبهت الجبائى. وترك الأشعرى مذهبه[٢]، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأى المعتزلة، وإثبات ما وردت به السنة، ومضى عليه الجماعة. فسموا أهل السنة والجماعة.

ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها. وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات[٣]. وهذا هو كلام المتأخرين.

---

(١) وهو من شيوخ المعتزلة. (٢) أى مذهب الجبائى المعتزلى.
(٣) أو ما وراء الطبيعة كما يقولون أو الميتافيزيقا أو الغيبيات.

علم الكلام
شرفه وغايته وبراهينه

وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته: العقائد الإسلامية.

وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية.

* * *

الرد على من أنكر على علم الكلام

وبراهينه: الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه، والمنع عنه، فإنما هو للمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين. وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات [١].

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله. ثم منها إلى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض، وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم فقال [٢]:

---

(١) وبالذات مع المنكرين لأصول الدين المخالفين للفرقة الناجية من صالحي المؤمنين

(٢) هو مؤلف المتن (العقائد النسفية) الشيخ نجم الدين أبو حفص عمر - ويلاحظ أن ما بين الحاصرتين بالخط الأسود الفاحم له والخارج عنها للشارح العلامة التفتازاني.

الحق وما هو

(**قال أهل الحق**) [١] وهو [٢] الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك.

والحكم يقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع استعماله فى الأقوال خاصة، ويقابله الكذب.

وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع، وفى الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقيته مطابقة الواقع إياه.

* * *

القول فى حقائق الأشياء

(**حقائق الأشياء ثابتة**) حقيقة الشىء وماهيته ما به الشىء هو هو، كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب، مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض.

وقد يقال: إن ما به الشىء هو هو، باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية. ومع قطع النظر عن ذلك ماهية.

والشىء عندنا: الموجود. والمثبوت والتحقق والوجود، والكون: ألفاظ مترادفة، معناها بديهى التصور.

---

(١) هذا هو أول المتن للمؤلف الشيخ نجم الدين عمر النسفى مؤلف العقائد النسفية أما ما هو خارج الحاصرتين أو (القوسين) فهو للشارح سعد الدين التفتازانى.

(٢) أى الحق ما هو.

فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة.

قلنا: المراد أن ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض، أمور موجودة في نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود. وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان. وليس مثل قولك: الثابت ثابت، ولا مثل قوله:

أنا أبو النجم وشعري شعري

على ما لا يخفى.

وتحقيق ذلك: أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات، دون البعض، كالإنسان إذا أُخذ من حيث إنه جسم ما، كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا. وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق، كان ذلك لغوا.

(**والعلم بها**) أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها (**متحقق**).

وقيل: المراد العلم بثبوتها: للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق.

والجواب: أن المراد الجنس، ردا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها.

(**خلافا للسوفسطائية**) فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية [1].

ومنهم من ينكر ثبوتها. ويزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر، أو عرضا فعرض، أو قديما فقديم، أو حادثا فحادث وهم العندية.

---

(١) فرقة من فرق السوفسطائية.

ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته. ويزعم أنه شاك وشاك فى أنه شاك وهلم جرا [١]. وهم اللا أدرية.

لنا تحقيقا: أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان. وإلزاما: أنه إن لم يتحقق نفى الأشياء، فقد ثبتت، وإن تحقق، فالنفى حقيقة من الحقائق، لكونه نوعا من الحكم، فقد ثبت شئ من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق.

ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية.

قالوا: الضروريات منها حسيات، والحس قد يغلط كثيرا، كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراوى يجد الحلو مرا.

ومنها بديهيات. قد يقع فيها اختلافات. وتعرض شُبه يفتقر فى حلها إلى أنظار دقيقة. والنظريات فرع الضروريات. ففسادها فسادها. ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء.

قلنا: غلط الحس فى البعض، لأسباب جزئية، لا ينافى الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط. والاختلاف فى البديهى لعدم الإلف أو لخفاء فى التصور، لا ينافى البداهة. وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار، لا تنافى حقيقة بعض النظريات.

والحق: أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، خصوصا اللا أدرية. لأنهم لا يعترفون بمعلوم، ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار، ليعترفوا أو يحترقوا.

و«سوفسطا» اسم للحكمة المموهة. والعلم المزخرف، لأن «سوفا» معناه العلم والحكمة و«اسطا» معناه المزخرف، والغلط. ومنه اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من «فيلاسوفا» أى محب الحكمة.

---

(١) وهذا المستحيل تحققه لأنه يؤدى إلى الدور والتسلسل.

أسباب العلم

(**وأسباب العلم**) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به، أى يتضح ويظهر، ما يذكر.

ويمكن أن يعبر عنه: موجودا كان أو معدوما، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية.

بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض، فإنه وإن كان شاملا لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى، والتصورات بناء على أنها لا نقائض لها. على مازعموا – لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات.

هذا. ولكن ينبغى أن يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن، لأن العلم عندهم مقابل للظن.

(**للخلق**) أى للمخلوق من الملك والإنس والجن، بخلاف علم الخالق – تعالى – فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب.

(**ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل**) بحكم الاستقراء.

ووجه الضبط: أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك، فالحواس وإلا فالعقل.

فإن قيل: السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى، لأنها بخلقه وإيجاده من غير تاثير للحاسة، والخبر الصادق، والعقل، والسبب الظاهرى كالنار للإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواس والإخبار، آلات وطرق للعقل فى الإدراك.

والسبب المفضى فى الجملة بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة، ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحس.

والطريق كالخبر، لا ينحصر فى الثلاثة، بل ههنا أشياء أخر، مثل الوجدان والحدس والتجربة. ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات (١).

قلنا: هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب الاستعمال للحواس الظاهرة، التى لا يشك فيها سواء أكانت من ذوى العقول أو غيرهم، جعلوا الحواس أحد الأسباب.

ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق، جعلوه سببا آخر. ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك. ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبات والبديهيات والنظريات، وكان مرجع الكل إلى العقل: جعلوه سببا ثالثا، يفضى إلى العلم، بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات.

فجعلوا السبب فى العلم بأن لنا جوعا وعطشا، وأن الكل أعظم من الجزء، وأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن «السقمونيا» مسهل، وأن العالم حادث: هو العقل. وإن كان فى البعض باستعانة من الحس.

(**فالحواس**) جمع حاسة، بمعنى القوة الحساسة (**خمس**) بمعنى: أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها. وأما الحواس الباطنة التى تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية.

---

(١) أى حتى تظهر الحقيقة أو النتيجة المطلوبة.

(**السمع**) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك فى النفس عند ذلك.

(**والبصر**) وهو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى الدماغ ثم تفترقان، فيتباديان إلى العينين يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات، والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها فى النفس، عند استعمال العبد تلك القوة.

(**والشم**) وهى قوة مودعة فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى، يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة إلى الخيشوم.

(**والذوق**) وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم، ووصولها إلى العصب.

(**واللمس**) وهى قوة منبثة فى جميع البدن، يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ونحو ذلك عند التماس والاتصال به.

(**وبكل حاسة منها**) أى الحواس الخمس.

(**يوقف**) أى يطلع (**على ما وضعت هى**) أى تلك الحاسة.

(**له**) يعنى: أن الله - سبحانه وتعالى - قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات، والذوق للمطعوم، والشم للروائح، لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى.

وأما أنه هل يجوز ذلك أو يمتنع ذلك؟ ففيه خلاف. والحق الجواز: كما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس، فلا يمتنع أن يخلق الله تعالى عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلا.

فإن قيل: أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معاً؟.

قلنا: لا. بل الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان [١].

(**والخبر الصادق**) أي المطابق للواقع. فإن الخبر كلام، يكون لنسبته خارج، تطابقه تلك النسبة، فيكون صادقاً، أو لا تطابقه فيكون كاذباً. فالصدق والكذب على هذا، من أوصاف الخبر، وقد يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به، أو لا على ما هو به. أي الإعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه. فيكونان من صفات المخبر، فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبرُ الصادقُ، بالوصف، وفي بعضها خبرُ الصادقِ بالإضافة.

(**على نوعين: أحدهما: الخبر المتواتر**) سمي بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي.

(**وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم، لا يتصور تواطؤهم**) أي لا يجوز العقل توافقهم (**على الكذب**) ومصداقه: وقوع العلم من غير شبهة.

(**وهو**) بالضرورة (**موجب للعلم الضروري، كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية. والبلدان النائية**) يحتمل العطف على الملوك، وعلى الأزمنة. والأول أقرب. وإن كان أبعد فههنا أمران.

أحدهما: أن المتواتر موجب للعلم. وذلك بالضرورة فإنا نجد من أنفسنا العلم بوجود «مكة» و«بغداد» وأنه ليس إلا بالإخبار [٢].

---

(١) راجع تفسير قوله تعالى ﴿هذا فليذوقوه حميم وغساق﴾ في تفسير الإمام الآلوسي / من تحقيقنا وراجع القول في تفسيرنا للقرآن الكريم المسمى (التفسير المبسط للقرآن المعظم).

(٢) يعني وإن لم نر تلك البلاد.

والثاني: أن العلم الحاصل به ضروري. وذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره، حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب، وترتيب المقدمات. وأما خبر النصارى بقتل عيسى – عليه السلام – واليهود بتأبيد دين موسى – عليه السلام فتواتره ممنوع [١].

فإن قيل: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن. وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين.

وأيضا: جواز كذب كل واحد، يوجب جواز كذب المجموع، لأنه نفس الآحاد.

قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات [٢].

فإن قيل: الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف، ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين، أقوى من العلم بوجود «اسكندر» والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء. كالسمنية والبراهمة.

قلنا ممنوع، بل قد تتفاوت أنواع الضروري، بواسطة التفاوت فى الإلف والعادة، والممارسة، والإخطار بالبال، وتصورات أطراف الأحكام. وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا، كالسوفسطائية فى جميع الضروريات.

(والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد) أى الثابت رسالته. **(بالمعجزة)**.

---

(١) ليس فى أصل دين النصارى قتل عيسى عليه السلام وإنما هو أمر ابتدعوه وكذلك ليس فى أصل اليهودية أن يستمر دينهم إلى الأبد ولكن حتى ظهور النبى الأمى محمد ﷺ.

(٢) إذ أن كل شعرة أو فتلة من السهل قطعها فإذا اجتمعت فى حبل كان من الصعب ذلك القطع.

والرسول: إنسان بعثه الله – تعالى – إلى الخلق لتبليغ الأحكام. وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبى فإنه أعم [١].

والمعجزة: أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله – تعالى – .

(**وهو**) أى خبر الرسول.

(**يوجب العلم الاستدلالى**) أى الحاصل بالاستدلال، أى النظر فى الدليل. وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبرى.

وقيل: قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر.

فعلى الأول: الدليل على وجود الصانع: هو العالم.

وعلى الثانى: قولنا العالم حادث، وكل حادث فله صانع [٢].

وأما قولهم: الدليل هو الذى يلزم من العلم به، العلم بشىء آخر، فبالثانى أوفق.

أما كونه موجبا للعلم، فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يديه، تصديقا فى دعوى الرسالة، كان صادقا فيما أتى به من الأحكام. وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا.

وأما أنه استدلالى، فلتوقفه على الاستدلال، واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات. وكل خبر هذا شأنه، فهو صادق. ومضمونه واقع.

(**والعلم الثابت به**) أى بخبر الرسول.

---

(١) فالنبى لا يبعث لأحد ومن هنا قالوا إن كل رسول نبى وليس كل نبى رسولا وراجع باب العموم والخصوص فى كتب المنطق المتخصصة.

(٢) والنتيجة أن هناك صانعا هو الله تعالى القديم.

(**يضاهي**) أي يشابه.

(**العلم الثابت بالضرورة**) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات.

(**في التيقن**) أي عدم احتمال النقيض.

(**والثبات**) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت. وإلا لكان جهلا أو ظنا أو تقليدا.

فإن قيل: هذا إنما يكون في المتواتر فقط فيرجع إلى القسم الأول.

قلنا: الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه (١) أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك، إن أمكن.

وأما خبر الواحد فإنما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبرَ الرسول.

فإن قيل: فإن كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله – عليه الصلاة السلام – كان العلم الحاصل به ضروريا. كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات. لا استدلاليا.

قلنا: العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول – عليه الصلاة والسلام – لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الإخبار به. وفي المسموع من في رسول الله ﷺ هو إدراك الألفاظ، وكونها كلام رسول الله ﷺ.

والاستدلالي: هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله. مثلا: قوله عليه الصلاة والسلام «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» علم بالتواتر: أنه خبر الرسول ﷺ وهو ضروري. ثم، علم منه: أنه يجب أن تكون البينة على المدعي. وهو استدلالي.

---

(١) يعني من فمه الشريف ﷺ.

فإن قيل: الخبر الصادق المفيد للعلم، لا ينحصر فى النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى، أو خبر الملك أو خبر أهل الإجماع، أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب. كالخبر بقدوم «زيد» عند تسارع قومه إلى داره.

قلنا: المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق، بمجرد كونه خبرا، مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل.

فخبر الله تعالى أو خبر الملك، إنما يكون مفيدا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق، إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام، فحكمه خبر الرسول.

وخبر أهل الإجماع فى حكم المتواتر. وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده، بل فى النظر فى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة.

قلنا: وكذلك خبر الرسول، لهذا جعل استدلاليا.

(**وأما العقل**) وهو قوة للنفْس، بها تستعد للعلوم والإدراكات. وهو المعنى بقولهم: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات.

وقيل: جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدات.

(**فهو سبب العلم أيضا**) صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية، فى جميع النظريات، وبعض الفلاسفة فى الإلهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء.

والجواب: أن ذلك لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل، مفيدا. على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم، فيتناقض.

فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد.

قلنا: إما أن يفيد شيئا فلا يكون فاسدا أو لا يفيد فلا يكون معارضة.

فإن قيل: كون النظر مفيدا للعلم إن كان ضروريا لم يقع فيه خلاف. كما في قولنا: الواحد نصف الاثنين، وإن كان نظريا لزم إثبات النظر بالنظر، وأنه دور (١).

قلنا: الضرورى قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور فى الإدراك. فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء، واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار.

والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر، كما يقال: قولنا العالم متغير، وكل متغير حادث، يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة. وليس ذلك لخصوصية هذا النظر، بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه. فيكون كل نظر صحيح، مقرون بشرائطه، مفيدا للعلم. وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب.

(**وما ثبت منه**) أى من العلم الثابت بالعقل.

(**بالبديهة**) أى بأول التوجه من غير احتياج إلى تفكير.

(**فهو ضرورى، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه**) فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم، لا يتوقف على شيء. ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان، كاليد مثلا، قد يكون أعظم من الكل، فهو لم يتصور معنى الكل والجزء.

(**وما ثبت به بالاستدلال**) أى بالنظر فى الدليل. سواء كان استدلالا من العلة على المعلول. كما إذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا أو

---

(١) يقال: دارت المسألة: كلما تعلقت بمحل توقف ثبوت الحكم على غيره فينتقل إليه ثم يتوقف على الأول وهكذا.

من المعلول على العلة. كما إذا رأى دخانا، فعلم أن هناك نارا. وقد يخص الأول باسم التعليل والثانى بالاستدلال.

(**فهو اكتسابى**) أى حاصل بالكسب. وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات، والإصغاء وتقليب الحدقة. ونحو ذلك فى الحسيات.

والاكتسابى أعم من الاستدلالى، لأنه الذى يحصل بالنظر فى الدليل، فكل استدلالى اكتسابى، ولا عكس. كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار.

وأما الضرورى: فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى. ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق.

وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل. فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا، أى حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار. وبعضهم ضروريا أى حاصلا بدون الاستدلال.

فظهر أنه لا تناقض فى كلام صاحب «البداية» حيث قال: إن العلم الحادث نوعان ضرورى: وهو ما يحدثه الله فى نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغير أحواله. واكتسابى: وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد، وهو مباشرة أسبابه.

وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظر العقل.

ثم قال: والحاصل من نظر العقل: نوعان: ضرورى يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه. واستدلالى يحتاج فيه إلى نوع تفكر، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان.

(**والإلهام**) المفسر بإلقاء معنى فى القلب، بطريق الفيض.

(**ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق**) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب فى الثلاثة المذكورة.

وكان الأولى أن يقول: أسباب العلم بالشيء، إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات. إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له.

ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم. وقد ورد القول به فى الخبر.

(**نحو قوله عليه الصلاة والسلام «ألهمنى ربى»**) وحكى عن كثير من السلف.

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد، فقد يفيدان الظن، والاعتقاد الجازم، الذى لا يقبل الزوال، فكانه أراد بالعلم ما لا يشملها. وإلا فلا وجه لحصر الأسباب فى الثلاثة.

* * *

العالم بجميع أجزائه محدث

(**والعالم**) أى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع. يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النبات وعالم الحيوان، إلى غير ذلك، فتخرج صفات الله تعالى، لأنها: ليست غير الذات كما أنها ليست عينها.

(**بجميع أجزائه**) من السماوات وما فيها والأرض وما عليها.

(**محدث**) أى مخرج من العدم إلى الوجود. بمعنى أنه كان معدوما، فوجد، خلافا للفلاسفة. حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط عن صورة ما.

نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه.

* * *

دليل حدوث العالم وتقسيمه إلى أعيان وأعراض

ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله:

(**إذ هو**) أى العالم.

(**أعيان وأعراض**) لأنه إن قام بذاته فعين. وإلا فعرض [1]. وكل منهما حادث لما سنبين. ولم يتعرض له المصنف – رحمه الله تعالى – لأن الكلام فيه طويل، لا يليق بهذا المختصر. كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل.

(**فالأعيان ما**) أى ممكن يكون.

(**له قيام بذاته**) بقرينة جعْله من أقسام العالم.

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين: أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر، الذى هو موضوعه. أى محله الذى يقومه.

---

(١) الجوهر فى علم الفلسفة هو كل ما قام بنفسه ويقابله العرض وهو ما قام بغيره كالبياض فى الجسم مثلا.

ومعنى وجود العرض فى الموضوع: هو أن وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع. ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فإن وجوده فى نفسه أمر، ووجوده فى الحيز أمر آخر. ولهذا ينتقل عنه.

وعند الفلاسفة. معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محل يقومه. ومعنى قيامه بشيء آخر: اختصاصه به، بحيث يصير الأول نعتا والثانى منعوتا، سواء أكان متحيزا كما فى سواد الجسم، أو لا كما فى صفات المجردات.

(**وهو**) أى ماله قيام بذاته من العالم.

(**إما مركب**) من جزأين فصاعدا عندنا.

(**وهو الجسم**) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة. أعنى الطول والعرض والعمق. وعند البعض من ثمانية أجزاء، ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة.

وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا إلى الاصطلاح، حتى يدفع بأن لكل أحد، أن يصطلح على ما يشاء، بل هو نزاع فى أن المعنى الذى وضع لفظ الجسم بإزائه. هل يكفى فيه التركيب من جزأين أم لا؟

احتج الأولون: بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد: إنه أجسم من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كاف فى الجسمية، لما صار بمجرد زيادة الجزء، أزيد فى الجسمية. وفيه نظر. لأن أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة، وعظم المقدار. يقال: جسم الشيء - أى عظم - فهو جسيم. وجُسام - بالضم - والكلام فى الجسم الذى هو اسم لا صفة.

(**أو غير مركب كالجوهر**) يعنى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا.

(**وهو الجزء الذى لا يتجزأ**) ولم يقل: وهو الجوهر: احترازا عن ورود المنع.

فإن مالا يتركب لا ينحصر عقلا فى الجوهر، بمعنى الجزء الذى لا يتجزأ، بل لا بد من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، أعنى الجوهر الذى لا يتجزأ. وتركب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة.

وأقوى أدلة إثبات الجزء: أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى، لم تماسه إلا بجزء غير منقسم. إذ لو ماسته بجزأين، لكان فيهما خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقى.

وأشهرها عند المشايخ: **وجهان**:

الأول: أنه لو كان كل عين منقسما لا إلى نهاية، لم تكن الخردلة أصغر من الجبل. لأن كلا منهما غير متناهى الأجزاء، والعِظَم والصِّغَر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها. وذلك إنما يتصور فى المتناهى.

الثانى: أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلا لما قبل الافتراق. فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذى لا يتجزأ. لأن الجزء الذى تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه، لزم قدرة الله تعالى عليه، دفعا للعجز، وإن لم يمكن، ثبت المدعى والكل ضعيف.

أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة. وهو لا يستلزم ثبوت الجزء، لأن حلولها فى المحل، ليس حلول السريان، حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل.

وأما الثانى والثالث فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متالف من أجزاء بالفعل، وأنها غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية. وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به. والافتراق ممكن لا إلى نهاية. فلا يستلزم الجزء.

وأما أدلة النفى أيضا فلا تخلو عن ضعف. ولهذا مال الإمام الرازى فى هذه المسألة إلى التوقف.

فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟.

قلنا: نعم فى إثبات الجوهر الفرد، نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى [١] والصورة، المؤدى إلى قدم العالم، ونفى حشر الأجساد، وكثير من أصول الهندسة، المبنى عليها دوام حركة السماوات، وامتناع الخرق والالتئام عليها.

(والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره [٢]، بأن يكون تابعا له فى التحيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق. لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم. فإن ذلك إنما هو فى بعض الأغراض «**كالأغراض النسبية، كالأبوة والبنوة فإن تعقل أحدهما لا يتمكن دون الآخر**».

(ويحدث فى الأجسام والجواهر) قيل: هو من تمام التعريف، احترازا عن صفات الله تعالى.

(كالألوان) وأصولها، قيل: السواد والبياض، وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضا. والبواقى بالتركيب [٣].

(والأكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

(والطعوم) وأنواعها تسعة: وهى المرارة والحرافة والملوحة

---

(١) الهيُولى أو الهيُولى: هى فى الأصل مادة الشىء التى يصنع منها مثل الخشب للكرسى والحديد للمسمار والقطن للملابس القطنية وعند القدماء مادة ليس لها شكل ولا صورة معينة ولكنها قابلة للتشكيل والتصوير فى شتى الصور ويقولون انها هى التى صنع منها الله تعالى أجزاء العالم المادية وهذه اللفظة غير عربية ولكنها معربة.

(٢) كالسواد والبياض القائم بجسم الإنسان.

(٣) أى باقى الألوان تأتى من امتزاج لون بلون آخر أو أكثر.

والمضومة والحموضة والغضوضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة. ويحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى.

(**والروائح**) هى وأنواعها كثيرة. وليست لها أسماء مخصوصة. وإلا ظهر أن ما عدا الألوان لا يعرض إلا للأجسام.

وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض. والأعيان أجسام وجواهر.

فنقول: الكل حادث. أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة، كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض. وبعضها بالدليل، وهو طريان العدم، كما فى أضداد ذلك. فإن القدم ينافى العدم، لأن القديم إن كان واجبا لذاته، فظاهر، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب، إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار، يكون حادثا بالضرورة. والمستند إلى الموجب القديم قديم. ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة.

وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث. وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

أما المقدمة الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون. وهما حادثان، وأما عدم الخلو فيهما فلأن الجسم أو الجوهر، لا يخلو عن الكون فى حيز.

فإن كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز، بل فى حيز آخر، فمتحرك. وهذا معنى قولهم: الحركة كونها فى آنين فى مكانين، والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد.

فإن قيل: يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا، كما فى آن الحدوث، فلا يكون متحركا، كما لا يكون ساكنا.

قلنا: هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى. على أن الكلام في الأجسام، التي تعددت فيها الأكوان، وتجددت عليها الأعصار والأزمان.

وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية، ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال إلى حال، يقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها. ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار. وكل سكون فهو جائز الزوال، لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة. وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه.

وأما المقدمة الثانية: فلأن ما لا يخلو من الحوادث لو ثبت في الأزل، لزم ثبوت الحادث في الأزل. وهو محال.

وههنا أبحاث:

الأول: أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته، ولا يكون متحيزا أصلا، كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة.

والجواب: أن المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل عن الممكنات وهو الأعيان المتحيزة والأعراض. لأن أدلة وجود المجردات غير تامة، على ما بين في المطولات.

الثاني: أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض. إذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه، ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسماوات من الأشكال والامتدادات والأضواء.

والجواب: أن هذا غير مخل بالغرض. لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض، ضرورة أنها لا تقوم إلا بها.

الثالث: أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة، حتى يلزم من

وجود الجسم فيها، وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة، غير متناهية فى جانب الماضى.

ومعنى أزلية الحركات الحادثة: أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية. وهذا هو مذهب الفلاسفة. وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركات بقديم، وإنما الكلام فى الحركة المطلقة.

والجواب: أنه لا وجود للمطلق إلا فى ضمن الجزئى، فلا يتصور قدم المطلق، مع حدوث كل جزء من الجزئيات.

الرابع: أنه لو كان كل جسم فى حيز، لزم عدم تناهى الأجسام، لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى.

والجواب: أن الحيز عند المتكلمين: هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده لما ثبت أن العالم محدَث، ومعلوم أن المحدَث لابد له من محدث، ضرورة امتناع ترجح أحد طرفى الممكن من غير مرجح، ثبت أن له محدثا.

* * *

المحدث للعالم هو الله تعالى والأدلة على ذلك

(والمحدث للعالم هو الله تعالى) أى الذات الواجب الوجود. الذى يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلا، إذ لو كان جائز الوجود، لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثا للعالم ومبدئا له.

مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئ له.

وقريب من هذا ما يقال: إن مبدئ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدئا لها.

وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل. وليس كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل. وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها، لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولا لعلله، بل خارجا عنها، فتكون واجبا، فتنقطع السلسلة.

ومن مشهور الأدلة: برهان التطبيق. وهو أن تفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة. ومما قبله بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني. وهلم جرا.

فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد. وهو محال. وإن لم يكن فقد وجد في الأولى، ما لا يوجد بإزائه شيء من الثانية، فتنقطع الثانية وتتناهى. ويلزم منه تناهي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة.

وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض. فإنه ينقطع بانقطاع الوهم. فلا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان، إحداهما من الواحد لا إلى نهاية. والثانية من الاثنتين لا إلى نهاية.

ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية

مع لا تناهيهما. وذلك لأن معنى لا تناهى الأعداد والمعلومات والمقدورات: أنها لا تنتهى إلى أحد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود. فإنه محال.

* * *

الواحد

(**الواحد**) يعنى: أن صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود، إلا على ذات واحدة. والمشهور فى ذلك بين المتكلمين: برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ [الانبياء: ٢٢] (١).

وتقريره: أنه لو أمكن إلاهان لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة «زيد» والآخر سكونه، لأن كلا منهما فى نفسه أمر ممكن. وكذا تعلق الإرادة بكل منهما. إذا لا تضاد بين الإرادتين، بل بين المرادين.

وحينئذ إما أن يحصل الأمران، فيجتمع الضدان، أو لا فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والإمكان، لما فيه من شائبة الاحتياج.

فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع، المستلزم للمحال، فيكون محالا.

وهذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر، لزم عجزه، وإن قدر، لزم عجز الآخر.

---

(١) راجع تفسير هذه الآية وما قيل فيها بتفسير الإمام الآلوسى المسمى (روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى) ط دار الغد العربى. — من تحقيقنا.

وبما ذكرنا يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غيرَ ممكنة، لاستلزامها المحال. أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة «زيد» وسكونه معا.

واعلم: أن قول الله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ حجة إقناعية. والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعود الحاكم، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿ ولعلا بعضهم علىٰ بعض ﴾ [المؤمنون: ٩١].

وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد، فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد.

وإن أريد إمكان الفساد، فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة، بطى السماوات، ورفع هذا النظام، فيكون ممكنا لا محالة.

لا يقال: الملازمة قطعية. والمراد بفسادهما: عدم تكونهما، بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع فى الأفعال، فلم يكن أحدهما صانعا، فلم يوجد مصنوع.

لأنا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على أنه يرد منع الملازمة إن أريد عدم التكون بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان.

فإن قيل: مقتضى كلمة «لو» أن انتفاء الثانى فى الزمان الماضى، بسبب انتفاء الأول، فلا يفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد فى الزمان الماضى، بسبب انتفاء التعدد.

قلنا: نعم بحسب أصل اللغة. لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط، من غير دلالة على تعيين زمان، كما فى قولنا: لو كان العالم قديما، لكان غير متغير. والآية من هذا القبيل. وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر، فيقع الخبط.

القديـــــم

(القديم) هذا تصريح بما علم التزاما إذ الواجب لا يكون إلا قديما أى لا ابتداء لوجوده.

إذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم، لكان وجوده من غيره ضرورة. حتى وقع فى كلام بعضهم: أن الواجب والقديم مترادفان.

لكنه ليس بمستقيم، للقطع بتغاير المفهومين. وإنما الكلام فى التساوى بحسب الصدق. فإن بعضهم على أن القديم أعم من الواجب، لصدقه على صفات الواجب، بخلاف الواجب، فإنه لا يصدق عليها، ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة.

وفى كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضرير - رحمه الله - ومن تبعه، تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته. واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته. بانه لو لم يكن واجبا لذاته، لكان جائز العدم فى نفسه، فيحتاج فى وجوده إلى مخصص، فيكون محدثا إذ لا نعنى بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شىء آخر.

ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية. والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

فأجابوا: بأن كل صفة، فهى باقية، ببقاء هو نفس تلك الصفة. وهذا كلام فى غاية الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب لذاته، منافٍ للتوحيد. والقول بإمكان الصفات، ينافى قولهم بأن كل ممكن فهو حادث.

فإن زعموا بأنها قديمة بالزمان، بمعنى عدم المسبوقية بالعدم - وهذا لا ينافى الحدوث الذاتى، بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب -

فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتى والزمانى. وفيه رفض لكثير من القواعد. وسيأتى لهذا زيادة تحقيق.

* * *

الحى القادر العليم السميع البصير الشائى

(**الحى القادر العليم السميع البصير الشائى**) أى المريد لأن بديهية العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة، والنقوش المستحسنة، لا يكون بدون هذه الصفات.

على أن أضدادها نقائص، يجب تنزيه الله تعالى عنها.

وأيضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه.

* * *

صفات منتفية عن الله سبحانه وتعالى ويتنزه عنها

(**ليس بعرض**) [1] لأنه لا يقوم بذاته بل يفتقر إلى محل يقومه فيكون ممكنا، ولأنه يمتنع بقاؤه وإلا لكان البقاء معنى قائما به، فيلزم

(١) العرض فى علم المنطق: ما قام بغيره كالبياض والطول والقصر وهو ضد الجوهر.

قيام المعنى بالمعنى. وهو محال. لأن قيام العرض بالشيء. معناه: أن تحيزه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيز له بذاته، حتى يتحيز غيره بتبعيته. وهذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأن القيام معناه التبعية فى التحيز.

والحق: أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله. وحقيقته: الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثانى. ومعنى قولنا وجد فلم يبق: أنه حدث فلم يستمر وجوده فلم يكن ثابتا فى الزمان الثانى، وأن القيام هو الاختصاص الباعث، كما فى أوصاف البارى تعالى، وأن انتفاء الأجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال، ليس بابعد من ذلك فى الأعراض.

نعم تمسكهم – يعنى الحكماء – فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها، ليس بتمام. إذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء.

بل هنا حركة مخصوصة، تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة، وبالنسبة إلى البعض بطيئة. ولهذا يتبين أن ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة. إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات.

(ولا جسم) لأنه متركب ومتحيز، وذلك أمارة الحدوث.

(ولا جوهر) أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذى لا يتجزأ، وهو متحيز، وجزء من الجسم، والله تعالى متعال، عن ذلك.

وأما عند الفلاسفة، فلأنهم وإن جعلوه اسما للموجود ولا فى موضوع مجردا كان أو متحيزا، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة، التى إذا وجدت كانت لا فى موضوع.

وأما إذا أريد بهما القائم بذاته والموجود، لا فى موضوع فإنه يمتنع إطلاقهما على الصانع، من جهة عدم ورود الشرع بذلك، مع تبادر الفهم إلى المتركب والمتحيز.

وذهبت المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه، بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه.

فإن قيل: كيف صح إطلاق الموجود والواجب والقديم عليه ونحو ذلك، مما لم يرد به الشرع.

قلنا: بالإجماع وهو من الأدلة الشرعية.

وقد يقال: إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذ ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة، فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة، أو من لغة أخرى. وما يلازم معناه. وفيه نظر.

(ولا متصور) أى ذى صورة وشكل. مثل صورة إنسان أو فرس [1]. لأن ذلك من خواص الأجسام، يتحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات، وإحاطة الحدود والنهايات.

(ولا محدود) أى ذى حد ونهاية.

(ولا معدود) أى ذى عدد وكثرة، يعنى ليس محلا للكميات المتصلة. كالمقادير، ولا المنفصلة. كالأعداد. وهو ظاهر.

(ولا متبعض ولا متجزئ) أى ذى أبعاض وأجزاء.

(ولا متركب) منها، لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب: فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا أو باعتبار انحلاله إليها متبعضا ومتجزئا.

(ولا متناه) لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد.

(ولا يوصف بالماهية) أى المجانسة للأشياء، لأن معنى قولنا: ما هو؟ من أى جنس هو؟ والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة، فيلزم التركيب.

---

(١) ولا أية صورة من الأشكال التى يعرفها الخلق تبارك الله رب العالمين ولكن له صورة سوف يراها المؤمنون فى جنات النعيم اللهم أرنا وجهك يا رب العالمين.

(**ولا بالكيفية**) أى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب.

(**ولا يتمكن فى مكان**) لأن التمكن عبارة عن نفوذ بُعد، فى بعد آخر متحقق أو متوهم، يسمونه المكان. والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم، أو بنفسه – عند القائلين بوجود الخلاء – والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار، لاستلزامه [٢] التجزئ.

فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز، ولا بعد فيه. وإلا لكان متحيزا.

قلنا: المتمكن أخص من المتحيز، لأن الحَيِّز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شيء ممتد، أو غير ممتد. فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان.

وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز، فإما فى الأزل فيكون متجزئا. وإذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو يساوى الحيز أو ينقص عنه. فيكون متناهيا أو يزيد عليه. فيكون متجزئا.

وإذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما، لأنهما إما حدود وأطراف للأمكنة: أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء.

(**ولا يجرى عليه زمان**) لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد، يقدر به متجدد آخر.

وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك.

واعلم: أن ما ذكره من التنزيهات، بعضها يغنى عن البعض، إلا

---

(١) أى استلزام الامتداد أو المقدار.

أنه حاول التفصيل والتوضيح فى ذلك، قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان، بأبلغ وجه وآكده. فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة، والتصريح بما علم من طريق الالتزام.

* * *

مبنى هذه التنزيهات

ثم إن مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافى وجوب الوجود، لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان، على ما أشرنا إليه. لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة: ما يمتنع بقاؤه. ومعنى الجوهر: ما يتركب عنه غيره. ومعنى الجسم: ما يتركب هو عن غيره، بدليل قولهم: هذا أجسم من ذاك.

وأن الواجب لو تركب، فأجزاؤه إما أن يتصف بصفات الكمال، فيلزم تعدد الواجب، أو لا، فيلزم النقص والحدوث.

وأيضا: إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والكيفيات والمقادير، فيلزم اجتماع الأضداد، أو على بعضها، وهى مستوية الأقدام فى إفادة المدح والنقص، وفى عدم دلالة المحدثات عليه، فيفتقر إلى مخصص، ويدخل تحت قدرة الغير، فيكون حادثا، بخلاف مثل العلم والقدرة، فإنها صفات كمال، تدل المحدثات على ثبوتها.

وأضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين. زعما منهم: أن تلك المطالب العالية، مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية.

واحتج المخالف: بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح، وبان كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر، مماسا له، أو منفصلا عنه، مباينا فى الجهة. والله تعالى ليس حالاً ولا محلا للعالم. فيكون مباينا للعالم فى جهة، فيتحيز، فيكون جسما أو جزء جسم، مصورا، متناهيا.

والجواب عنه: أن ذلك وهم محض، وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس.

والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى، على ما هو دأب السلف، إيثارا للطريق الأسلم [١]، أو تؤول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون، دفعا لمطاعن الجاهلين [٢]، وجدنا لطبع القاصرين، سلوكا للسبيل الأحكم.

* * *

لا يشبه الله تعالى شيء

(ولا يشبهه شيء) أى لا يماثله.

أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك.

وأما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر، أى يصلح كل لما يصلح له الآخر، فلأن شيئا من الموجودات لا يسد مسده فى شيء من الأوصاف، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك، أجلُّ وأعلى مما فى المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما.

---

(١) إذ العقول مهما تقدمت وتنورت فهى قاصرة عن معرفة جلال الله تعالى المعرفة الحقة فهو تعالى أكبر من العقول وأرفع تعالى عن ذكائها.

(٢) إذ انهم يكيلون لهم بكيلهم ويزنون لهم بقدر ما يفهمون.

قال فى البداية: «إن العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان، فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان الله موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود، ودائما من الأزل إلى الأبد، فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه» هذا كلامه.

فقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك فى جميع الأوصاف، حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة.

قال الشيخ أبو المعين فى التبصرة: «إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن «زيدا» مثل «عمرو» فى الفقه، إذا كان يساويه فيه، ويسد مسده فى ذلك الباب. وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة. وما يقوله الأشعرية من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه، فاسد. لأن النبى ﷺ قال: «الحنطة بالحنطة، مثلا بمثل». وأراد: الاستواء فى الكيل [1]، لا غير، وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة.

والظاهر: أنه لا مخالفة. لأن مراد «الأشعرى» المساواة من جميع الوجوه، فيما به المماثلة، كالكيل مثلا».

وعلى هذا ينبغى أن يحمل كلام البداية أيضا. وإلا فاشتراك الشيئين فى جميع الأوصاف، ومساواتهما من جميع الوجوه، يدفع التعدد، فكيف يتصور التماثل؟.

* * *

(١) أى لا فى النوع وبعدم التساوى صار ربا وكذلك فى كل المقتاتات.

لا يخرج عن علمه تعالى وقدرته شيء

(**ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء**) لأن الجهل بالبعض، أو العجز عن البعض، نقص، وافتقار إلى مخصص، مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة. فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير.

لا كما يزعم الفلاسفة: أنه لا يعلم الجزئيات، ولا يقدر على أكثر من واحد.

والدهرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته. «والنَّظَّام» (١) على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح. و«البلخي» على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد. وعامة المعتزلة: أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد (٢).

* * *

صفاته تعالى القائمة بذاته

(**وله صفات**) لما ثبت من أنه عالم حي قادر إلى غير ذلك.

ومعلوم أن كلا من ذلك، يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب، وليس الكل ألفاظا مترادفة، وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة. وغير ذلك.

---

(١) أحد أئمة المعتزلة.

(٢) ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ اللهم اهد هذه الفرق الخارجة عن الحق إلى الحق.

لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له [١]، إلى غير ذلك. فإنه محال ظاهر، بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له.

وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا.

وليس النزاع فى العلم والقدرة، التى هى من جملة الكيفيات والملكات، لما صرح به مشايخنا رحمهم الله تعالى: من أن الله تعالى حى، وله حياة أزلية، ليست بعرض ولا مستحيل البقاء «والله تعالى عالم، وله علم أزلى شامل، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء» ولا ضرورى. ولا مكتسب. وكذا فى سائر الصفات، بل النزاع فى أنه كما أن للعالم منا علما، هو عرض قائم به، زائد عليه، حادث فهل لصانع العالم علم، وهو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات؟ فأنكره الفلاسفة والمعتزلة. وزعموا أن صفاته عين ذاته، بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما، وبالمقدورات قادرا إلى غير ذلك. فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد فى القدماء والواجبات [٢].

والجواب: ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة. وهو غير لازم. ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته. إلى غير ذلك من المحالات.

(**أزلية**) لا كما تزعم الكرامية [٣]، من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى.

---

(١) إذ ينفون تلك الصفات وأنها قائمة به تعالى.

(٢) وهو فى رأيهم تنزيه له تعالى.

(٣) فرقة من فرق المسلمين عارضها الإمام الرازى وأنكر عليها وراجع مقدمتى =

(**قائمة بذاته**) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة، من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته.

ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد [١]، لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى، وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته، على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين، والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته.

وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء، فما بال الثمانية أو أكثر.

أشار إلى جوابه بقوله.

(**وهي لا هو ولا غيره**) يعني: أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء.

والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة، وسموها الآب والابن وروح القدس. وزعموا: أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك عن المحل والانتقال. فكانت الأقانيم ذواتا متغايرة.

ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير، بمعنى جواز

= لكتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين له والعجب منهم أن يثبتوا لله علما لم يكن له قبل ذلك وغير ذلك من الصفات هل كان الله في وقت غير عالم غير مريد .. إلخ ﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا﴾.

(١) وهم يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد راجع مبادئهم في كتابي (المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين).

الانفكاك، للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة، إلى غير ذلك متعددة متكثرة، مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل.

وأيضا: لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددها، متغايرة كانت أو غير متغايرة.

فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجتزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها. أعني: ذات الله – تعالى وتقدس.

ويكون هذا مراد من قال: الواجب الوجود لذاته: هو الله تعالى وصفاته. يعني: أنها واجبة لذات الواجب تعالى. وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم، واجبا به غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء، وجود الآلهة. لكن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته. ولا يطلق القول بالقدماء، لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها، قائم بذاته، موصوف بصفات الألوهية.

ولصعوبة هذا المقام، ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات. والكرامية إلى نفي قدمها. والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها.

فإن قيل: هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما؛ لأن نفي الغيرية صريحا مثلا إثبات للعينية ضمنا. وإثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين. وكذا نفي العينية صريحا، جمع بينهما لأن المفهوم من الشيء، إن لم يكن هو المفهوم من الآخر، فهو غيره. وإلا فهو عينه. ولا يتصور بينهما واسطة.

قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، أى يمكن الانفكاك بينهما. والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض.

فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلى محال. والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونه. إذا هو منها. فعدمها عدمه، ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثة. فإن قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور، فيكون غير الذات. كذا ذكره المشايخ.

وفيه نظر لأنهم إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين، انتقض بالعالم مع الصانع، والعرض مع المحل. إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض – كالسواد مثلا – بدون المحل. وهو ظاهر، مع القطع بالمغايرة اتفاقا. وإن اكتفوا بجانب واحد، لزمت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة، للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفة. وما ذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة، ظاهر الفساد.

لا يقال: المراد إمكان تصور وجود كل منهما، مع عدم الآخر، ولو بالفرض، وإن كان محالا. والعالم قد يتصور موجودا، ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع، بخلاف الجزء مع الكل، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد، يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة، إذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة. والحاصل أن وصف الإضافة معتبر، وامتناع الانفكاك ظاهر.

لأنا نقول: قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات، بناء على أنها لا يتصور عدمها، لكونها أزلية، مع القطع بأنه يتصور وجود البعض، كالعلم مثلا ثم يطلب بالبرهان إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنه لا يستقيم فى العرض مع المحل. ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين. كالأب والابن وكالأخوين، وكالعلة مع المعلول، بل بين الغيرين. لأن الغير من الأسماء الإضافية. ولا قائل بذلك.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو، بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود، ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم، ليفيد الحمل. كما فى قولنا: الإنسان كاتب، بخلاف قولنا الإنسان حجر، فإنه لا يصح. وقولنا: الإنسان إنسان، فإنه لا يفيد.

قلنا: إن هذا إنما يصح فى مثل العالم والقادر، بالنسبة إلى الذات، لا فى مثل العلم والقدرة، مع أن الكلام فيه، ولا فى الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة، واليد من زيد.

وذكر فى «التبصرة» أن كون الواحد من العشرة واليد من «زيد» غيره، مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى «جعفر بن حارث» وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته. وهذا لان العشرة اسم لجميع الأفراد، ومتناول لكل فرد من آحاده مع أغياره، فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه، لأنه من العشرة، وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره، لكان اليد غير نفسها. هذا كلامه. ولا يخفى ما فيه من الضعف.

* * *

صفاته تعالى الأزلية

العلم – القدرة – الحياة – القوة – السمع – البصر – الإرادة والمشيئة – الفعل والتخليق – الترزيق –الكلام

(**وهي**) أى صفاته الأزلية.

(**العلم**) وهو صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها.

(**والقدرة**) وهى صفة أزلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها.

(**والحياة**) وهى صفة أزلية توجب صحة العلم.

(**والقوة**) وهى بمعنى القدرة.

(**والسمع**) وهى صفة تتعلق بالمسموعات.

(**والبصر**) وهى صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك إدراكا تاما لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء.

ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة، قدم المعلومات والمقدورات، لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث.

(**والإرادة والمشيئة**) وهما عبارتان عن صفة فى الحى، توجب تخصيص أحد المقدورين فى أحد الأوقات بالوقوع، مع استواء نسبة القدرة إلى الكل. وكون تعلق العلم تابعا للوقوع.

وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة، والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى.

وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله: أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب.

ومعنى إرادته فعل غيره: أنه أمر به. كيف؟ وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات. ولو شاء لوقع.

(**والفعل والتخليق**) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين. وسيجئ تحقيقه.

وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق.

(**والترزيق**) هو تكوين مخصوص، صرح به، إشارة إلى أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والإحياء والإماتة. وغير ذلك. مما أسند إلى الله تعالى: كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات، هى التكوين، لا كما زعم «الأشعرى» من أنها إضافات وصفات للأفعال.

(**والكلام**) هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف. وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد فى نفسه معنى. ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. وهو غير العلم. إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه. وغير الإرادة، لأنه قد يأمر بما لا يريده [1]. كمن أمر عبده قصدا لإظهار عصيانه، وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار إليه «الأخطل» بقوله:

---

(١) كما يأمر الكفرة بالإيمان مثلا وهو لا يريد منهم الإيمان فلا يقع.

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا [١]

وقال عمر رضى الله عنه «إنى زورت [٢] فى نفسى مقالة» وكثيرا ما تقول لصاحبك: إن فى نفسى كلاما، أريد أن أذكره لك.

والدليل على ثبوت صفة الكلام: إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء – عليهم السلام – أنه تعالى متكلم، مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام.

فثبت: أن لله تعالى صفات ثمانية: هى: العلم والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والتكوين، والكلام.

ولما كان فى الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء، كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها. وفصل الكلام بعض التفصيل فقال:

(**وهو**) أى الله تعالى (**متكلم بكلام، هو صفة له**) ضرورة امتناع إثبات المشتق للشىء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به.

وفى هذا رد على المعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، ليس صفة له.

(**أزلية**) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته.

(**ليس من جنس الحروف والأصوات**) ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض، لأن امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الأول بديهى.

---

(١) لقد رد الإمام الآلوسى على الأخطل النصرانى قوله هذا – وراجع مقدمته لتفسيره (روح المعانى) من تحقيقنا.

(٢) أى هيأتها وأعددتها وكل ما أعده وهيأه قاله أبو بكر بداهة رضى الله عن أبى بكر وعمر.

وفى هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم.

(**وهو**) أى الكلام.

(**صفة**) أى معنى قائم بالذات.

(**منافية للسكوت**) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه.

(**والآفة**) التى هى عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما فى الخرس، أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة، كما فى الطفولية.

فإن قيل: هذا الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظى، دون الكلام النفسى. إذ السكوت والخرس إنما ينافى التلفظ.

قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيان، بأن لا يريد فى نفسه التكلم، أو لا يقدر على ذلك. فكما أن الكلام لفظى ونفسى، فكذا ضده. أعنى السكوت والخرس.

(**والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبِر**) يعنى أنه صفة واحدة تتكثر إلى الأمر والنهى والخبر، باختلاف التعلقات. كالعلم والقدرة وسائر الصفات. فإن كلا منها، صفة واحدة قديمة، والتكثر والحدوث إنما هو فى التعلق والإضافات، لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها.

فإن قيل: هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها.

قلنا: إنه ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات. وذلك فيما لا يزال. وأما فى الأزل فلا انقسام أصلا.

وذهب بعضهم: إلى أنه فى الأزل خبر، ومرجع الكل إليه. لأن

حاصل الأمر: إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك. والنهى على العكس.

وحاصل الاستخبار: الخبر عن طلب الإعلام. وحاصل النداء: الخبر عن طلب الإجابة.

ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد.

فإن قيل: الأمر والنهى بلا مأمور ولا منهى، سفه وعبث. والإخبار فى الأزل بطريق المضى، كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه.

قلنا: إن لم نجعل كلامه فى الأزل أمرا ونهيا وخبرا، فلا إشكال.

وإن جعلناه، فالأمر فى الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله. فيكفى وجود المأمور فى علم الآمر، كما إذا قدر الرجل ابنا له، فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود، والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشىء من الأزمنة، إذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى، لتنزيهه عن الزمان، كما أن علمه أزلى لا يتغير بتغير الأزمان.

ولما صرح بأزلية الكلام، حاول التنبيه على أن القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم، كما يطلق على النظم المتلو الحادث. فقال:

* * *

القرآن كلام الله غير مخلوق

(**والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق**) وعقب القرآن بكلام الله، لما ذكره المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق. ولا يقال: القرآن غير مخلوق، لئلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم. كما ذهب إليه الحنابلة جهلا أو عنادا، وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث، تنبيها على اتحادهما، وقصدا إلى جرى الكلام على وفق الحديث، حيث قال ﷺ: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق». ومن قال إنه مخلوق، فهو كافر بالله العظيم. وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين، وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق. ولهذا تترجم المسالة، بمسالة خلق القرآن.

وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم: يرجع إلى إثبات الكلام النفسى ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى. ودليلنا ما مر أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى. فتعين النفسى القديم.

وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق [1]، وسمات الحدوث من التاليف والتنظيم والإنزال والتنزيل، وكونه

---

(١) من كلام المعتزلة ويستدلون بقوله تعالى ﴿ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث . .﴾ وراجع الإمام الآلوسى فى تفسيره (روح المعانى) من تحقيقنا فقد زاد وأفاد.

عربيا مسموعا فصيحا معجزا. إلى غير ذلك فإنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا. لأنا قائلون بحدوث التنظيم وإنما الكلام فى المعنى القديم.

والمعتزلة لما لم يمكنهم إنكار كونه تعالى متكلما ذهبوا إلى أنه متكلم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف فى محالها، أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ، وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم.

وأنت خبير بأن المتحرك: من قامت به الحركة، لا من أوجدها، وإلا لصح اتصاف البارى بالأعراض المخلوقة له – تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ومن أقوى شبه المعتزلة: أنكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل إلينا، بين دفتى المصاحف تواترا. وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف، مقروءا بالألسن، مسموعا بالآذان. وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار إلى الجواب بقوله.

(**وهو**) أى القرآن الذى هو كلام الله تعالى.

(**مكتوب فى مصاحفنا**) أى بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه.

(**محفوظ فى قلوبنا**) أى بالألفاظ المخيلة.

(**مقروء بألسنتنا**) بالحروف الملفوظة المسموعة.

(**مسموع بآذاننا**) بذلك أيضا.

(**غير حالٍّ فيها**) أى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والألسنة والآذان، بل هو معنى قديم، قائم بذات الله تعالى، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخيل، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه. كما يقال: النار

جوهر محرق تذكر باللفظ وتكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا.

وتحقيقه أن للشيء وجودا في الأعيان، ووجودا في الأذهان، ووجودا في العبارة، ووجودا في الكتابة. والكتابة تدل على العبارة. وهي على ما في الأذهان. وهو على ما في الأعيان. فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم، كما في قولنا: القرآن غير مخلوق. فالمراد: حقيقته الموجودة في الخارج.

وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات، يراد به الألفاظ المنطوقة والمسموعة. كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المخيلة كما في قولنا: حفظت القرآن، أو الأشكال المنقوشة، كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن. ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم، عرفه أئمة الأصول: بالمكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر. وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى، لا لمجرد المعنى.

* * *

الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى

أما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى. فذهب «الأشعري» إلى أنه يجوز أن يسمع. ومنعه الأستاذ «أبو إسحاق الإسفراييني» وهو اختيار الشيخ «أبي منصور» – رحمه الله –.

فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمع

ما يدل عليه. كما يقال: سمعت علم فلان. فموسى عليه السلام سمع صوتا، دالا على كلام الله تعالى. لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك، خص باسم الكليم.

فإن قيل: لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم، مجازا فى النظم المؤلف، لصح نفيه عنه بأن يقال: ليس النظم المنزل المعجز المفصل إلى السور والآيات كلام الله تعالى. والإجماع على خلافه.

وأيضا: المعجز المتحدَّى به هو كلام الله تعالى حقيقة، مع القطع بأن ذلك كما يتصور فى النظم المؤلف المفصل إلى السور إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة.

قلنا: التحقيق: أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم. ومعنى الإضافة: كونه صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات.

ومعنى الإضافة: أنه مخلوق لله تعالى، ليس من تاليفات المخلوقين. فلا يصح النفى أصلا، ولا يكون الإعجاز والتحدى إلا فى كلام الله تعالى.

وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز، فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف.

بل معناه أن الكلام فى التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك، إنما هو باعتبار دلالته على المعنى، فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية.

وذهب بعض المحققين: إلى أن المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم، ليس فى مقابلة اللفظ، حتى يراد به مدلول اللفظ

ومفهومه، بل فى مقابلة العين. والمراد به: ما لا يقوم بذاته كسائرالصفات. ومرادهم: أن القرآن اسم للفظ، والمعنى شامل لهما. وهو قديم، ولا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الأجزاء، فإنه بديهى الاستحالة، للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله، إلا بعد التلفظ بالباء، بل بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس، ليس مرتب الأجزاء فى نفسه، كالقائم بنفس الحافظ، من غير ترتب الأجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب إنما يحصل فى التلفظ والقراءة، لعدم مساعدة الآلة.

وهذا معنى قولهم: المقروء قديم، والقراءة حادثة. وأما القائم بذات الله تعالى، فلا ترتب فيه، حتى أن من سمع كلامه تعالى، سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة. هذا حاصل كلامهم.

وهو جيد لمن تعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيَّلة، المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه.

ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة، وإذا تلفظ كان كلاما مسموعا.

* * *

التكوين صفة أزلية لله تعالى

(**والتكوين**) وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك. ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

(**صفة الله تعالى**) لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكون له، وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون ماخذ الاشتقاق، وصفا له، قائما به.

(**أزلية**) لوجوه:

الأول: أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى – لما مر –.

الثاني: أنه وصف ذاته فى كلامه الأزلى بأنه الخالق. فلو لم يكن فى الأزل خالقا، لزم الكذب، أو العدول إلى المجاز. أو الخالق فيما يستقبل، أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة. على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق، لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض.

الثالث: أنه لو كان حادثا.

فإما بتكوين آخر، فيلزم التسلسل. وهو محال. ويلزم منه استحالة تكون العالم به أنه مشاهد.

وإما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والأحداث. وفيه تعطيل الصانع.

الرابع: أنه لو حدث، لحدث إما فى ذاته فيصير محلا للحوادث، أو فى غيره. كما ذهب إليه «أبو الهذيل» [1] من أن تكوين كل جسم

---

(١) أبو الهذيل العلاف من أكابر المعتزلة.

قائم به، فيكون كل جسم خالقا، أو مكونا لنفسه. ولا خفاء فى استحالته.

ومبنى هذه الأدلة: على أن التكوين صفة حقيقية، كالعلم والقدرة.

والمحققون من المتكلمين على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع - تعالى وتقدس - قبل كل شيء ومعه وبعده. ومذكورا بالسنتنا، ومعبودا لنا، ويميتنا ويحيينا. ونحو ذلك.

والحاصل فى الأزل: هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء. وغير ذلك. ولا دليل على كونه - أى التكوين - صفة أخرى، سوى القدرة والإرادة. فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين.

ولما استَدَل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون، كالضرب بدون المضروب. فلو كان قديما لزم قدم المكونات. وهو محال.

أشار إلى الجواب بقوله:

(وهو) أى التكوين.

(تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا فى الأزل، بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته) فالتكوين باق أزلا وأبدا، والمكون حادث بحدوث التعلق، كما فى العلم والقدرة، وغيرهما من الصفات القديمة، التى لا يلزم من قدمها، قدم متعلقاتها، لكون تعلقاتها حادثة.

وهذا تحقيق ما يقال إن وجود العالم إن لم يتعلق بذات الله تعالى

أو صفة من صفاته، لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال.

وإن تعلق فإما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم. وهو باطل، أو لا، فليكن التكوين أيضا قديما، مع حدوث المكون المتعلق به.

وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين، قول بحدوثه إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير، والحادث ما يتعلق وجوده به. ففيه نظر، لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات، على ما يقول به الفلاسفة. وأما عند المتكلمين، فالحادث ما يكون لوجوده بداية، أى يكون مسبوقا بالعدم، والقديم بخلافه.

ومجرد تعلق وجوده بالغير، لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى، لجواز أن يكون محتاجا إلى الغير صادرا عنه، دائما بدوامه. كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات، كالهيولى [1] مثلا.

نعم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب، بدليل لايتوقف على حدوث العالم، كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى، قولا بحدوثه.

ومن هنا يقال التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم، إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء، كالهيولى. وإلا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لا معنى عدم تكونه بالغير.

والحاصل: أنا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وأن وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب. فإن الضرب صفة إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعنى الضارب والمضروب.

---

(١) شرحنا معنى الهيولى فيما تقدم وهو أصل مادة الشيء كالخشب بالنسبة للكرسى.

والتكوين صفة حقيقية، هى مبدأ الإضافة التى هى إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا عينها. حتى لو كانت عينها على ما وقع فى عبارة المشايخ، لكان القول بتحققها بدون المكون، مكابرة وإنكارا للضرورى، فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه، إذ لو تأخر لانعدم، وهو بخلاف فعل البارى، فإنه أزلى واجب الدوام، يبقى إلى وقت وجود المفعول.

(**وهو غير المكون عندنا**) لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة، كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفس المكون، لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه، ضرورة أنه مكون بالتكوين، الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع، وهو محال. وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم، سوى أنه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فى ضرورة تكونه بنفسه. وهذا لا يوجب كونه خالقا.

(**والعالم مخلوقات له**) فلا يصح القول بأنه ليس خالق العالم وصانعه. هذا خلف. وأن لا يكون الله تعالى مكونا للأشياء، ضرورة أنه لا معنى للمكون، إلا من قام به التكوين. والتكوين إذا كان غير المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى، وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود. وهذا الحجر خالق السواد. إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، وهما واحد، ومحلهما واحد.

وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا.

لكنه ينبغى للعاقل أن يتأمل فى أمثال هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة، على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا، يصلح

محلا لنزاع العلماء، واختلاف العقلاء. فإن من يقول: التكوين غير المكون، أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا فليس ههنا، إلا الفاعل والمفعول.

وأما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والإيجاد، ونحو ذلك. فهو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون، ليلزم المحالات.

وهذا كما يقال: إن الوجود عين الماهية فى الخارج، بمعنى أنه ليس فى الخارج للماهية تحقق، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا: القابل والمقبول، كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فتكونها هو وجودها، لكنهما متغايران فى العقل، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود.

وبالعكس. فلا يتم إبطال هذا الرأى إلا بإثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن البارى تعالى، يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات، مغايرة للقدرة والإرادة.

والتحقيق: أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة. يسمى إيجابا له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك.

فحقيقته: كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته، ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال، كالترزيق والتصوير والإحياء والإماتة، وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى.

وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية، فمما انفرد به بعض علماء ما وراء النهر، وفيه تكثير للقدماء جدا، وإن لم تكن متغايرة.

والأقرب ما ذهب إليه المحققون منهم، وهو أن مرجع الكل إلى التكوين. فإنه إن تعلق بالحياة يسمى إحياء، وبالموت إماتة، وبالصورة تصويرا، وبالرزق ترزيقا. إلى غير ذلك. فالكل تكوين. وإنما الخصوص بخصوص التعلقات.

* * *

الإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته

(**والإرادة صفة لله تعالى أزلية، قائمة بذاته**) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا، لإثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه، في وقت دون وقت، لا كما زعمت «الفلاسفة» من أنه تعالى موجب بالذات، لا فاعل بالإرادة والاختيار و«النجارية»[1] من أنه مريد بذاته لا بصفته، وبعض «المعتزلة» من أنه مريد بإرادة حادثة لا فى محل، «والكرامية» من أن إرادته حادثة فى ذاته.

والدليل على ما ذكرنا: الآيات الناطقة بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به، وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

وأيضا: نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا.

(**وكذا حدوثه**) إذ لو كان صانعه موجبا بالذات، لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته الموجبة.

---

(١) فرقة من فرق المسلمين وانظرها فى كتابنا (المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين).

الكلام فى رؤيته تعالى

(**ورؤية الله تعالى**) بمعنى الانكشاف التام بالبصر، وهو معنى إدراك الشيء كما هو بحاسة البصر.

وذلك أنا إذا نظرنا إلى البدر، ثم غمضنا العين، فلا خفاء فى أنه وإن كان منكشفاً لدينا فى الحالين، لكن انكشافه حال النظر إليه أتم وأكمل، ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة، هى المسماة بالرؤية.

(**جائزة فى العقل**) بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته، ما لم يقم له برهان على ذلك، مع أن الأصل عدمه. وهذا القدر ضرورى. فمن ادعى الامتناع فعليه البيان.

وقد استدل أهل الحق على إمكان الرؤية بوجهين: عقلى وسمعى.

تقرير الأول [١]: أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض. ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم. وعرض وعرض. ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة، وهى إما الوجود أو الحدوث أو الإمكان، إذ لا رابع يشترك بينها.

والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم.

والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم. ولا مدخل للعدم فى العلة، فتعين الوجود. وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح أن يرى من حيث تحقق علة الصحة، وهى الوجود، ويتوقف امتناعها

---

(١) يقصد الدليل العقلى.

على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا، أو من خواص الواجب مانعا.

وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح، وغير ذلك. وإنما لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها.

وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعى علة. ولو سلم.

(**فالواحد النوعى**) قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار. فلا يستدعى علة مشتركة، ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى، ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شيء عينه.

أجيب: بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية، والقابل لها. ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا، ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض، لأنا أول ما نرى شبحا من بعيد، إنما ندرك منه هوية مّا دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو إنسانيته أو فرسيته. ونحو ذلك.

وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض. وقد لا نقدر.

فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما، وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى. وفيه نظر، لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض، من غير اعتبار خصوصيته.

وتقرير الثاني [1]: أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله: ﴿**رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ**﴾ [الاعراف: ١٤٣] فلو لم تكن الرؤية ممكنة، لكان طلبها جهلا، بما يجوز فى ذات الله تعالى، وما لا يجوز أو سفها وعبثا وطلبا للمحال. والأنبياء منزهون عن ذلك، وأن الله قد علق

---

(١) أى الدليل السمعى.

الرؤية باستقرار الجبل [١]، وهو أمر ممكن في نفسه. والمعلق بالممكن ممكن، لأن معناه الإخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة.

وقد اعترض عليه بوجوه:

أقواها: أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه، حيث قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] فسأل ليعلموا امتناعها، كما علمه هو.

وبأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه. وهو محال.

وأجيب: بأن كلا من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابه، على أن القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام: أن الرؤية ممتنعة. وإن كانوا كفارا، لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع، وأيًا مّا كان يكون السؤال عبثا. والاستقرار حال التحرك أيضا ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون.

(واجبة [٢] بالنقل. ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله في دار الآخرة) أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]

وأما السنة فقوله عليه السلام «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» وهو مشهور. رواه واحد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم.

وأما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في

---

(١) ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ..﴾ [الأعراف: ١٤٣]

الآخرة [١]، وأن الآيات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم.

وأقوى شبههم من العقليات: أن الرؤية مشروطة بكون المرئى، فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا تكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى.

والجواب: منع هذا الاشتراط وإليه أشار بقوله:

(فيرى لا فى مكان ولا فى جهة من مقابلة أو اتصال شعاع ولا بثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد [٢].

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى إيانا وفيه نظر لأن الكلام فى الرؤية بحاسة البصر. فإن قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وأنها سفسطة.

قلنا ممنوع فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط.

ومن السمعيات قوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ [الأنعام: ١٠٣]

والجواب بعد تسليم كون الإبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئى أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال.

---

(١) ولا وجه لما اختلف فى هذه الرؤية بعد الإجماع عليها راجع بحثا فى الإجماع فى مقدمتى لكتاب الإجماع للحافظ النيسابورى.

(٢) من المعلوم أن أحوال الآخرة تخالف ما هو المعهود بالعقل فى حياتنا الدنيا.

وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وإنما التمدح فى أنه تمكن رؤيته، ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء .

وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة بالجوانب والحدود، فدلالة الآية على جواز الرؤية، بل تحققها أظهر ولأن المعنى أن الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالأبصار، لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب .

ومنها : أن الآيات الواردة فى سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار.

والجواب : أن ذلك لتعنتهم وعنادهم فى طلبها، لا لامتناعها. وإلا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك، كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة [1]. فقال: ﴿**إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾ [الأعراف:١٣٨] وهذا مشعر بإمكان الرؤية فى الدنيا.

ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم فى أن النبى ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا؟ والاختلاف فى الوقوع دليل الإمكان .

وأما الرؤية فى المنام، فقد حكيت عن كثير من السلف. ولا خفاء فى أنها نوع مشاهدة، تكون بالقلب دون العين.

* * *

الله تعالى خالق الأفعال كلها

(والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان، والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله.

---

(١) كما قال قوم موسى ﴿اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على العبد، ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع، ونحو ذلك.

وحين رأى الجبائى وأتباعه أن معنى الكل واحد، وهو المخرج من العدم إلى الوجود، تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق.

احتج أهل الحق بوجوه:

الأول: إن العبد لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها، ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار، لا يكون إلا كذلك. واللازم باطل، فإن المشى من موضع إلى موضع، قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ. ولا شعور للماشى بذلك. وليس هذا ذهولا عن العلم. بل لو سئل عنها لم يعلم. وهذا فى أظهر أفعاله.

وأما إذا تأملت فى حركات أعضائه فى المشى والأخذ والبطش، ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب، ونحو ذلك. فالأمر أظهر.

الثانى (١): النصوص الواردة فى ذلك. كقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ [الصافات: ٩٦] أى عملكم على أن «ما» مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أن «ما» موصولة.

ويشتمل الأفعال لأنا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد؟ لم نرد بالفعل المعنى المصدرى، الذى هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذى متعلق الإيجاد والإيقاع، أعنى ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا.

---

(١) وهو دليل نقلى سمعى لا عقلى مثل الدليل الأول.

والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية، موقوف على كون «ما» مصدرية. كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] أي ممكن، بدلالة العقل وفعل العبد شيء ممكن وكقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧] في مقام التمدح بالخالقية، وكونها مناطا لاستحقاق العبادة.

لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقا لأفعاله، يكون من المشركين دون الموحدين.

لأنا نقول: الاشتراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة، كما لعبدة الأصنام. والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى، لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر، قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالا منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى.

واحتجت المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش، وأن الأولى باختياره دون الثانية، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى [١]، لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب. وهو ظاهر.

والجواب: أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار، له أصلا [٢]. وأما نحن فنثبته على ما نحققه إن شاء الله تعالى.

وقد تمسك بأنه لو كان خالقا لأفعال العباد، لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك. وهذا جهل

---

(١) كما قالت الجبرية.

(٢) أي للإنسان.

عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده، أولا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك؟.

وربما يتمسك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] – ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠]

والجواب: أن الخلق ههنا بمعنى التقدير.

(**وهي**) أي أفعال العباد.

(**كلها بإرادته ومشيئته**) قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد.

(**وحكمه**) لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين.

(**وقضيته**) أي قضائه. وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام.

ولا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى، لوجب الرضا به، لأن الرضا بالقضاء واجب، واللازم باطل، لأن الرضا بالكفر كفر.

لأنا نقول: الكفر مقضى لا قضاء، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضى.

(**وتقديره**) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح، ونفع وضر، وما يحويه من زمان ومكان، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب.

والمقصود: تعميم إرادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى. وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار.

فإن قيل: فيكون الكافر مجبورا في كفره، والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة.

قلنا: إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر.

كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال.

والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح، حتى قالوا: إنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته، زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده. ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به. فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد، على خلاف إرادة الله تعالى. وهذا شنيع جدا.

حكى عن «عمرو بن عبيد» (١) أنه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة. فقلت له: لم لا تسلم؟ فقال: لأن الله لم يرد إسلامي: فإذا أراد الله إسلامي أسلمت فقلت للمجوسي: إن الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك. فقال المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب.

وحكي أن «القاضي عبد الجبار الهمداني (٢) دخل على «الصاحب بن عباد» وعنده «الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني» فلما رأى الأستاذ. قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء. فقال الأستاذ – على الفور – سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عدم الإرادة فجعلوا إيمان الكافر مرادا، وكفره غير مراد. ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا، ويأمر به. وقد يكون مرادا، وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى، أو لأنه ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده، يأمره بالشيء، ولا يريده منه.

---

(١) أحد أئمة المعتزلة – هداهم الله.

(٢) من علمائهم أيضا.

وقد يتمسك من الجانبين بالآيات. وباب التأويل مفتوح على الفريقين.

* * *

الأفعال الاختيارية للعبد

(**وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها**) إن كانت طاعة.

(**ويعاقبون عليها**) إن كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار.

وهذا باطل، لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني، ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا، لما صح تكليفه، ولا ترتب استحقاق الثواب العقاب على أفعاله، ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة. مثل صلى وصام وكتب، بخلاف مثل طال الغلام، واسود لونه.

والنصوص القطعية تنفي ذلك. كقوله تعالى: ﴿**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ [الواقعة: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿**فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [الكهف: ٢٩] إلى غير ذلك.

فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته: الجبر لازم قطعا. لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل، فيجب أو بعدمه فيمتنع. ولا اختيار مع الوجوب والامتناع.

قلنا: يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره. فلا إشكال.

فإن قيل: فيكون فعله الاختيارى واجبا أو ممتنعا. وهذا ينافى الاختيار.

قلنا: ممنوع. فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له. وأيضا: منقوض بأفعال البارى جل ذكره – لأن علمه وإرادته متعلقان بأفعاله، فيلزم أن يكون فعله واجبا عليه.

فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار، إلا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والإرادة. وقد سبق: أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها. ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنا: لا كلام فى قوة هذا الكلام ومتانته، إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى. وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا، فى بعض الأفعال، كحركة البطش، دون البعض، كحركة الارتعاش، احتجنا فى النقض عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شىء، والعبد كاسب.

وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل: كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك: خلق. والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله بجهة الإيجاد، ومقدور للعبد بجهة الكسب. وهذا القدر من المعنى ضرورى. وإن لم نقدر على أزيد من ذلك، فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى، وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار.

ولهم فى الفرق بينهما عبارات: مثل أن الكسب ما وقع بآلة، والخلق لا بآلة. والكسب مقدور وقع فى محل قدرته، والخلق مقدور وقع لا فى محل قدرته. والكسب لا يصح انفراد القادر به، والخلق يصح انفراده.

فإن قيل: فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة.

قلنا: الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد، وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، كشركاء القرية والمحلة.

وكما إذا جعل العبد خالقا لأفعاله، والصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين كأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق، وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق، وإلى العبد بجهة الكسب.

فإن قيل: فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها، موجبا لاستحقاق الذم والعقاب، بخلاف خلقه.

قلنا: لأنه قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا، إلا وله عاقبة حميدة، وإن لم نطلع عليها، فجزمنا بأن ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصالح، كما فى خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة، بخلاف الكاسب، فإنه قد يفعل الحسن، وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبيح، مع ورود النهى عنه، قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب.

(**والحسن منها**) أى من أفعال العباد. وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل، والثواب فى الآجل. وإلا لحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب، ليشمل المباح.

(**برضاء الله تعالى**) أى بإرادته من غير اعتراض.

(**والقبيح منها**) وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل.

(**ليس برضائه**) لما عليه من الاعتراض. قال الله تعالى ﴿**وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾ [الزمر: ٧] يعنى أن الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة. والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح.

(**والاستطاعة مع الفعل**) خلافا للمعتزلة.

(**وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل**) إشارة إلى ما ذكره صاحب «التبصرة» من أنها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية. وهى علة للفعل.

والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علة.

وبالجملة: هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات.

فإن قصد فعل الخير، خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، وإن قصد فعل الشر، خلق الله تعالى قدرة فعل الشر. فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير، فيستحق الذم والعقاب. ولهذا ذم الكافرين بأنهم ﴿**مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ**﴾ [هود: ٢٠]

وإذا كانت الاستطاعة عرضا، وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان، لا سابقة عليه. وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه. لما مر من امتناع بقاء الأعراض.

فإن قيل: لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع فى إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة.

قلنا: إنما ندعى لزوم ذلك، إذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة.

وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التى بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له.

ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة، حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة، فعليكم البيان.

وأما ما يقال: لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إما بتجدد الأمثال، وإما باستقامة بقاء الأعراض.

فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الأولى، فقد تركوا مذهبهم، حيث جوزوا مقارنة الفعل للقدرة.

وإن قالوا بامتناعه، لزم التحكم والترجيح بلا مرجح، إذ القدرة بحالها لم تتغير، ولم يحدث فيها معنى، لاستحالة ذلك على الأعراض.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا، وفى الحالة الأولى ممتنعا ففيه نظر، لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل، لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية، وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة، حتى يمتنع حدوث الفعل، فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط. ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع، ويجب فى الثانية لتمام الشرائط، مع أن القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء.

ومن هنا ذهب بعضهم إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، فالحق أنها مع الفعل وإلا فقبله.

وأما امتناع بقاء الأعراض، فبنى على مقدمات صعبة البيان: وهى أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه، وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما معا بالمحل.

ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل: بأن التكليف حاصل قبل الفعل، ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان، وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ، لزم تكليف العاجز. وهو باطل.

أشار إلى الجواب بقوله: (**ويقع هذا الاسم**) يعنى لفظ الاستطاعة.

(**على سلامة الأسباب والآلات والجوارح**) كما فى قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**﴾ [آل عمران: ٩٧]

فإن قيل: الاستطاعة صفة المكلف، وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له. فكيف يصح تفسيرها بها.

قلنا: المراد سلامة الأسباب والآلات له. والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك، حيث يقال: هو ذو سلامة أسباب إلا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة.

(**وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة**) التى هى سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول. فإن أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول، فلا نسلم استحالة تكليف العاجز، وإن أريد بالمعنى الثانى، فلا نسلم لزومه، لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات، وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل.

وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند «أبى حنيفة»

– رحمه الله تعالى – حتى إن القدرة المصروفة إلى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف إلى الإيمان. ولا اختلاف إلا فى التعلق. وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة. فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر، وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب.

ولا يخفى أن فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل، لأن القدرة على الإيمان فى حال الكفر، تكون قبل الإيمان لا محالة.

فإن أجيب: بأن المراد أن القدرة وإن صلحت للضدين، لكنها من حيث التعلق بأحدهما، لا تكون إلا معه، حتى إن ما يلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك هى القدرة المتعلقة به. وأما نفس القدرة، فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين.

قلنا: هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل.

* * *

لا يكلف العبد بما ليس فى وسعه

(ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه، سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين).

أو ممكنا **(فى نفسه لكن لا يمكن للعبد)** كخلق الجسم.

وأما ما يمتنع بناء على أن الله تعالى علم خلافه، أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصى، فلا نزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر إلى نفسه.

ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه. لقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] والأمر فى قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ﴾ [البقرة: ٣١] للتعجيز دون التكليف. وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين: ﴿رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ليس المراد بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم.

وإنما النزاع فى الجواز، فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى، وجوزه «الأشعرى» لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء.

وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] على نفى الجواز.

وتقريره: أنه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال، ضرورة أن استحالة اللازم، توجب استحالة الملزوم، تحقيقا لمعنى اللزوم، لكنه لو وقع، لزم كذب كلام الله تعالى، وهو محال. وهذه نكتة فى بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى أو إرادته أو اختياره، بعدم وقوعه.

وحلها: أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا فى نفسه، لا يلزم من فرض وقوعه محال. وإنما يجب ذلك. لو لم يعرض له الامتناع بالغير، وإلا لجاز أن يكون لزومه محالا، بناء على الامتناع بالغير، ألا يرى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره، فعدمه ممكن فى نفسه، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة، وهو محال.

والحاصل: أن الممكن فى نفسه، لا يلزم من فرض وقوعه محال، بالنظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه، فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال.

(**وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان**) قيد بذلك، ليصبح محلا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا؟.

(**وما أشبهه**) كالموت، عقيب القتل.

(**كل ذلك مخلوق لله تعالى**) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده، وأن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة.

والمعتزلة: لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى. قالوا: إن كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر، فهو بطريق المباشرة. وإلا فبطريق التوليد.

ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر، كحركة اليد توجب حركة المفتاح. فالألم متولد من الضرب، والانكسار من الكسر، وليسا مخلوقين لله تعالى.

وعندنا: الكل بخلق الله تعالى.

(**لا صنع للعبد في تخليقه**) والأولى أن لا يقيد بالتخليق، لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلا.

أما التخليق، فلاستحالته من العبد. وأما الاكتساب، فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة، ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها، بخلاف أفعاله الاختيارية.

* * *

المقتول ميت بأجله

(**والمقتول ميت بأجله**) أي الوقت المقدر لموته، لا كما زعم بعض المعتزلة: من أن الله قد قطع عليه الأجل.

لنا: أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد، وبأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون.

واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة فى أن بعض الطاعات تزيد فى العمر، وبأنه لو كان ميتا بأجله، لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا، إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه.

والجواب عن الأول: أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعات، لكان عمره أربعين سنة، لكنه علم أنه إن يفعلها فيكون عمره سبعين سنة. فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة، بناء على علم الله تعالى أنه لولاها، لما كانت تلك الزيادة.

وعن الثانى: أن وجوب العقاب والضمان على القاتل، تعبدى. لارتكابه المنهى، وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت، بطريق جرى العادة. فإن القتل فعل القاتل كسبا، وإن لم يكن له خلقا. والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى، لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا.

ومبنى هذا على أن الموت وجودى، بدليل قوله تعالى: ﴿**خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ**﴾ [الملك: ٢]

والأكثرون على أنه عدمى ومعنى خلق الموت: قدره.

(والأجل واحد، لا كما زعم) «الكعبى» أن للمقتول أجلين: القتل والموت. وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذى هو الموت. ولا كما زعمت «الفلاسفة» أن للحيوان أجلا طبيعيا. وهو وقت موته بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته الغريزيتين، وآجالا اخترامية – على خلاف مقتضى طبيعته – بحسب الآفات والأمراض.

* * *

الحرام رزق

(**والحرام رزق**) لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله. وذلك قد يكون حلالا، وقد يكون حراما. وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان، لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، مع أنه معتبر في مفهوم الرزق.

وعند المعتزلة: الحرام ليس برزق، لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به. وذلك لا يكون إلا حلالا.

ولكن يلزم على الأول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا. وعلى الوجهين أن من أكل الحرام طول عمره، لم يرزقه الله تعالى أصلا.

ومبنى هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وأنه لا رازق إلا الله وحده، وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام. وما يكون مستندا إلى الله تعالى، لا يكون قبيحا، ومرتكبه لا يتسحق الذم والعقاب.

والجواب: أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه، باختياره.

(**وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما**) لحصول التغذى بهما جميعا.

(**ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه**) لأن ما قدره الله غذاء لشخص، يجب أن يأكله، ويمتنع أن يأكله غيره. وأما بمعنى الملك فلا يمتنع.

* * *

الله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء

(**والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء**) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء، لأنه الخالق وحده. وفى التقييد بالمشيئة إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق، لأنه عام فى حق الكل، ولا الإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا، إذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى.

نعم قد تضاف الهداية إلى النبى عليه السلام مجازا بطريق التسبب، كما تسند إلى القرآن.

وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازا، كما يسند إلى الأصنام.

ثم المذكور فى كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد: مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء.

وعند المعتزلة بيان طريق الصواب. وهو باطل، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ**﴾ [القصص: ٥٦] ولقوله عليه السلام «اللهم اهد قومى» (١) مع أنه بين الطريق ودعاهم إلى الاهتداء.

والمشهور: أن الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة إلى المطلوب.

وعندنا: الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب، سواء حصل الموصول والاهتداء أو لم يحصل.

---

(١) من كفار قريش «اللهم اهد قومى فإنهم لا يعلمون».

ليس يجب على الله تعالى ما هو أصلح للعبد

(وما هو الأصلح للعبد، فليس ذلك بواجب على الله تعالى) وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة، ولما كان له منه على العباد، واستحقاق شكر فى الهداية. وإفاضة أنواع الخيرات لكونها أداءً للواجب.

ولما كان امتنان الله على النبى عليه الصلاة والسلام فوق امتنانه على أبى جهل لعنه الله. إن فعل بكل منهما غاية مقدوره من الأصلح له، ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى، لأن ما لم يفعله فى حق كل واحد فهو مفسدة له، يجب على الله تعالى تركها، ولما بقى فى قدرة الله تعالى بالنسبة إلى مصالح العباد شىء، إذ قد أتى بالواجب.

ولعمرى إن مفاسد هذا الأصل – أعنى وجوب الأصلح [1]، بل أكثر أصول المعتزلة – أظهر من أن يخفى، وأكثر من أن يحصى. وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الإلهية، ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم. وغاية تشبثهم فى ذلك: أن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها.

وجوابه: أن منع ما يكون: حق المانع. وقد ثبتت بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه، وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة.

ثم ليت شعرى ما معنى وجوب الشىء على الله تعالى؟ إذ ليس

---

(١) هو من أهم أصول المعتزلة – وراجع أصولهم فى كتاب (المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) من تأليفنا.

معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب. وهو ظاهر ،لا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك، بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل، أو نحو ذلك، لأنه رفض لقاعدة الاختيار، وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار.

* * *

عذاب القبر ونعيمه حق

(وعذاب القبر للكافرين، ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه، فلا يعذب.

(وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى، ويريده) وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه، بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر، وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر.

(وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه.

قال السيد أبو شجاع: إن للصبيان سؤالا، وكذا للأنبياء عند البعض.

(ثابت) كل من هذه الأمور ثابت.

(بالدلائل السمعية) [1] لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص. قال الله تعالى: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا**

---

(١) إذ من الغيبيات أو من ما وراء الطبيعة أو ما يقوله الفلاسفة القدماء (الميتافيزيقا) وهذا يصدق بما يقوله الله تعالى أو رسوله ﷺ.

﴿غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] وقال الله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ [نوح: ٢٥] وقال النبي ﷺ «استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه» وقال عليه السلام: قوله تعالى ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [ابراهيم: ٢٧]: نزلت في عذاب القبر إذا قيل له: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ فيقول ربي الله، ودِيني الإسلام، ونبيي محمد عليه السلام. وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما، يقال لأحدهما منكر والآخر نكير» إلى آخر الحديث. وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران».

وبالجملة: الأحاديث الواردة في هذا المعنى، وفي كثير من أحوال الآخرة: متواترة المعنى. وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر.

وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض، لأن الميت جماد لا حياة له ولا إدراك، فتعذيبه محال.

والجواب: أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة، قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم. وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه، ولا أن يتحرك ويضطرب، أو يرى أثر العذاب عليه، حتى إن الغريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات، أو المصلوب في الهواء، يعذب وإن لم نطلع عليه. ومن تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته، لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة.

واعلم: أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة، أفردها بالذكر، ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر، وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة. ودليل الكل: إنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق

ونطق بها الكتاب والسنة، فتكون ثابتة. وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتوكيدا واعتناء بشانه، فقال:

(**والبعث**) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور، بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها.

(**حق**) لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٦] وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] إلى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد.

وأنكر الفلاسفة. بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه، وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به، غير مضر بالمقصود. لأن مرادنا: أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان، ويعيد روحه إليه، سواء سمى ذلك إعادة المعدوم بعينه، أو لم يسم. وبهذا يسقط ما قالوا: إنه لو أكل إنسان إنسانا، بحيث صار جزءا منه، فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما، وهو محال، أو في أحدهما، فلا يكون الآخر معادا، بجميع أجزائه. وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة في الأكل، لا أصلية [١].

فإن قيل: هذا قول بالتناسخ، لأن البدن الثاني ليس هو الأول، لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة جرد مرد مكحلون وأن الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد – ومن ههنا قال من قال: «ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ».

قلنا: إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني، مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول، وإن سمى مثل ذلك تناسخا، كان ذلك نزاعا في مجرد الاسم. ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى

---

(١) هم دائما يقيسون أمور الآخرة على أمور الدنيا ولم يعلموا أن الله على كل شيء قدير.

مثل هذا البدن، بل الأدلة قائمة على حقيته، سواء سمى تناسخا أم لا.

* * *

الوزن يومئذ الحق

(والوزن حق) لقوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الاعراف: ٨] والميزان عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الأعمال. والعقل قاصر عن إدراك كيفيته.

وأنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض، وإن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها، لأنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث.

والجواب: أنه قد ورد في الحديث: أن كتب الأعمال هي التي توزن، فلا إشكال. وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض، لعل في الوزن حكم لا نطلع عليها. وعدم اطلاعنا على الحكمة، لا توجب العبث.

* * *

الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم

(والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم، يؤتى للمؤمنين بأيمانهم، وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم.

(حق) لقوله تعالى ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾ [الإسراء: ١٣] وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ *

﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧، ٨] وسكت المصنف عن ذكر الحساب، اكتفاء بالكتاب.

وأنكره المعتزلة زعما منهم أنه عبث. والجواب: ما مر.

* * *

السؤال حق

(والسؤال حق) لقوله تعالى: ﴿لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢] ولقوله عليه الصلاة والسلام: «الله يدنى المؤمن، فيضع عليه كنفه ويستره. فيقول: أتعرف ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم أى رب، حتى إذا قرره بذنوبه، ورأى فى نفسه أنه قد هلك. قال تعالى: سترتها عليك فى الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى كتاب حسناته».

وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رءوس الخلائق: ﴿هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ١٨]

* * *

الحوض حق

(والحوض حق) لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] ولقوله عليه السلام: «حوضى مسيرة شهر، وزواياه سواء [١]، وماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء. من يشرب منها فلا يظمأ أبدا» والأحاديث فيه كثيرة.

---

(١) عرضه كطوله فهو مربع لا يعلم مساحته إلا من خلقه.

الصراط حق

(**والصراط حق**) وهو جسر ممدود على متن جهنم، أدق من الشعر وأحد من السيف، يعبره أهل الجنة، ويزل به أقدام أهل النار.

وأنكره أكثر المعتزلة لأنه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين.

والجواب: أن الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين، حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة، ومنهم كالجواد، إلى غير ذلك مما ورد فى الحديث.

* * *

الجنة حق والنار حق

(**والجنة حق، والنار حق**) لأن الآيات والأحاديث الواردة فى شأنهما أشهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى.

ويمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السماوات والأرض. وهذا فى عالم العناصر محال، وفى عالم الأفلاك: (**إدخال عالم فى عالم**) أو عالم آخر خارج عنه، مستلزم لجواز الخرق والالتئام. وهو باطل [1].

---

(١) لقد أثبت العلم الحديث أن ملك الله لا يقادر أحد قدره ولا مساحته ولا مسافته فملك الله فى سعته فوق تصور البشر.

قلنا: هذا مبنى على أصلكم الفاسد، وقد تكلمنا عليه في موضعه.

(**وهما**) أي الجنة والنار.

(**مخلوقتان**) الآن.

(**موجودتان**) تكرير وتوكيد.

وزعم أكثر المعتزلة: أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء.

لنا: قصة آدم وحواء - عليهما السلام - وإسكانهما الجنة، والآيات الظاهرة في إعدادهما. مثل: ﴿**أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ [آل عمران: ١٣٣] و ﴿**أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾ [البقرة: ٢٤] إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر.

فإن عورض بمثل قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلا فَسَادًا**﴾ [القصص: ٨٣]

قلنا: يحتمل الحال والاستمرار. ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض. قالوا: لو كانتا موجودتين الآن، لما جاز هلاك أهل الجنة لقوله تعالى: ﴿**أُكُلُهَا دَائِمٌ**﴾ [الرعد: ٣٥] لكن اللازم باطل، لقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾ [القصص: ٨٨]

قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وإنما المراد بالدوام أنه إذا فنى منه شيء جئ ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة.

على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع به. ولو سلم فيجوز أن يكون المراد أن كل شيء ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي، بمنزلة العدم.

(**باقيتان لا تفنيان، ولا يفنى أهلهما**) أي دائمتان لا يطرأ

عليهما عدم مستمر. لقوله تعالى فى حق الفريقين: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [البينة: ٨]

وأما ما قيل: من أنهما تهلكان، ولو لحظة، تحقيقا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فلا ينافى البقاء بهذا المعنى، على أنك قد عرفت أنه لا دلالة فى الآية على الفناء.

وذهب الجهمية إلى أنهما يفنيان، ويفنى أهلهما. وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع، وليس عليه شبهة، فضلا عن حجة.

* * *

القول فى الكبائر

(والكبائر) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر – رضى الله عنهما – أنها تسعة: الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار عن الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد فى الحرم. وزاد أبو هريرة: أكل الربا، وزاد على – رضى الله عنه – السرقة، وشرب الخمر. وقيل: كل ما كانت مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر، أو أكثر منه. وقيل كل ما توعد عليه الشرع بخصوصه. وقيل: كل معصية أصر عليها العبد فهى كبيرة. وكل ما استغفر عنها فهى صغيرة (١).

وقال صاحب الكفاية: الحق أنهما اسمان إضافيان لا يعرفان

---

(١) انظر كتاب الكبائر للإمام الذهبى أيضا كتاب (الزواجر عن اقتراف الكبائر) لابن حجر الهيتمى من تحقيقنا.

بذاتيهما، فكل معصية إذا أضيفت إلى ما فوقها فهى صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر، إذ لا ذنب أكبر منه [١].

وبالجملة: المراد ههنا أن الكبيرة التى هى غير الكفر.

(**لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان**) لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الإيمان، خلافا للمعتزلة، حيث زعموا: أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر. وهذا هو المنزلة بين المنزلتين، بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان.

(**ولا تدخله**) أى العبد المؤمن.

(**فى الكفر**) خلافا للخوارج، فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة، بل الصغيرة أيضا كافر، وأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان.

لنا وجوه:

الأول: ما سيجئ من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبى، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به، إلا بما ينافيه. ومجرد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل، خصوصا إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة، لا ينافيه.

نعم: إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا، لكونه علامة للتكذيب. ولا نزاع فى أن من المعاصى ما جعله الشارع أمارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كسجود للصنم وإلقاء المصحف فى القاذورات، والتلفظ بكلمات الكفر، ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة أنه كفر، وبهذا ينحل ما قيل: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار، ينبغى أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشىء من أفعال الكفر وألفاظه، ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

---

(١) فليس بعد الكفر ذنب يساويه.

الثانى: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصى. كقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى** ﴾ [البقرة: ١٧٨] وقال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا** ﴾ [التحريم: ٨] وقوله تعالى: ﴿ **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا** ﴾ [الحجرات: ٩] الآية . وهى كثيرة.

الثالث: إجماع الأمة من عصر النبى عليه السلام إلى يومنا هذا، بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والدعاء والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر، بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن.

واحتجت المعتزلة بوجهين:

الأول: أن الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق، واختلفوا فى أنه مؤمن – وهو مذهب أهل السنة والجماعة – أو كافر؟ – وهو قول الخوارج – أو منافق – وهو قول الحسن البصرى – فأخذنا المتفق عليه، وتركنا المختلف فيه. وقلنا: هو فاسق، وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق.

والجواب: أن هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف [١] من عدم المنزلة بين المنزلتين، فيكون باطلا.

والثانى: أنه ليس بمؤمن، لقوله تعالى: ﴿ **أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا** ﴾ [السجدة: ١٨]؟ جعل المؤمن مقابلا للفاسق. وقوله عليه السلام «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن» وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا إيمان لمن لا أمانة له». ولا كافر، لما تواتر من أن الأمة كانوا

---

(١) انظر تعريف الإجماع المعتد به فى مقدمتى لكتاب الإجماع لابن المنذر النيسابورى.

لا يقتلونه، ولا يجرون عليه أحكام المرتدين، ويدفنونه في مقابر المسلمين.

والجواب: أن المراد بالفاسق في الآية، هو الكافر، فإن الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ، والمبالغة في الزجر عن المعاصي، بدليل: الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن، حتى قال عليه السلام لأبي ذر لما بالغ في السؤال: «وإن زنى وإن سرق، على رغم أنف أبي ذر».

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ [المائدة: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿**وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ [النور: ٥٥] وكقوله عليه السلام: «من ترك الصلاة متعمدا، فقد كفر» وفي أن العذاب مختص بالكافر، كقوله تعالى: ﴿**أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ**﴾ [طه: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿**لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ**﴾ [الليل: ١٥، ١٦] وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾ [النحل: ٢٧] إلى غير ذلك.

والجواب: أنها متروكة الظاهر، للنصوص القاطعة، على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، والإجماع المنعقد على ذلك – على ما مر – والخوارج خوارج عما انعقد عليه الإجماع، فلا اعتداد بهم.

(**والله لا يغفر أن يشرك به**) بإجماع المسلمين، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا أم لا؟ فذهب بعضهم: إلى أنه يجوز عقلا، وإنما علم عدمه بدليل السمع، وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلا لأن قضية الحكمة: التفرقة بين المسئ والمحسن، والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة، ورفع الحرمة أصلا، فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة.

وأيضا: الكافر يعتقده كفرا حقا، ولا يطلب له عفوا أو مغفرة، فلم يكن العفو عنه حكمة.

وأيضا: هو اعتقاد الأبد، فيوجب جزاء الأبد، وهذا بخلاف سائر الذنوب.

(ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها، خلافا للمعتزلة. وفى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة.

والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر، المقرونة بالتوبة. وتمسكوا بوجهين:

الأول: الآيات والأحاديث الواردة فى وعيد العصاة.

والجواب: أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب.

وقد كثرت النصوص فى العفو، فيخصص المذنب المغفور من عمومات الوعيد.

وزعم بعضهم: أن الخلف فى الوعيد، كرم فيجوز من الله تعالى. والمحققون: على خلافه. كيف؟ وهو تبديل للقول. وقد قال الله تعالى: **﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾** [ق: ٢٩]

الثانى: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه، كان ذلك تقريرا له على الذنب، وإغراء للغير عليه. وهذا ينافى حكمة إرسال الرسل.

والجواب: أن مجرد جواز العفو، لا يوجب ظن عدم العقاب، فضلا عن العلم. كيف؟ والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد، ترجح جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد. وكفى به زاجرا.

(ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة

أم لا، لدخولها تحت قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ١١٦] ولقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ [الكهف: ٤٩] والإحصاء إنما يكون بالسؤال والمجازاة، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

وذهب بعض المعتزلة: إلى أنه إذا اجتنب الكبائر، لم يجز تعذيبه، لا بمعنى أنه يمتنع عقلا، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع. لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]

وأجيب: بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر، لأنه الكامل في جميع الإثم. بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكل ملة واحدة في الحكم، أو إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين، على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع، تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: ركب القوم دوابهم، ولبسوا ثيابهم[1].

(والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق، إلا أنه أعاده، ليعلم أن ترك المؤاخذة على الذنب، يطلق عليه لفظ العفو، كما يطلق عليه لفظ المغفرة، وليتعلق به قوله.

(إذا لم تكن عن استحلال، والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق.

وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الإيمان عنهم.

* * *

(١) يقصد أن كلا منهم ركب دابته ولبس ثوبه.

شفاعة الرسل والأخيار واقعة

(والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار، في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الأخبار، خلافا للمعتزلة. وهذا مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة أولى. وعندهم: لما لم يجز، لم تجز.

لنا: قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ**﴾ [محمد: ١٩] وقوله تعالى: ﴿**فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ**﴾ [المدثر: ٤٨] فإن أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة. وإلا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم: معنى.

لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم.

وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه، حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة.

وقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» وهو مشهور، بل الأحاديث في باب الشافعة متواترة المعنى.

واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ**﴾ [البقرة: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿**مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ**﴾ [غافر: ١٨]

والجواب: بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال – أنه: يجب تخصيصها بالكفار، جمعا بين الأدلة. ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع، قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا، وعن الكبائر بعد التوبة، وبالشفاعة لزيادة الثواب. كلاهما فاسد.

أما الأول: فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة، لا يستحقان العذاب عندهم، فلا معنى للعفو.

وأما الثاني: فلأن النصوص الدالة على الشفاعة، بمعنى طلب العفو عن الجناية.

(وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وإن ماتوا من غير توبة لقوله تعالى: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره**﴾ [الزلزلة: ٧]

ونفس الإيمان عمل خير، لا يمكن أن يرى جزاءه، قبل دخول النار، ثم يدخل النار فيخلد، لأنه باطل بالإجماع. فتعين الخروج من النار. ولقوله تعالى: ﴿**وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار**﴾ [التوبة: ٧٢] ولقوله تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا**﴾ [الكهف: ١٠٧] إلى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة، مع ما سبق من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان.

وأيضا: الخلود في النار من أعظم العقوبات. وقد جعل جزاء للكفر الذي هو أعظم الجنايات، فلو جوزي به غير الكافر، لكان زيادة على قدر الجناية، فلا يكون عدلا.

وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها، لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة، إذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنبوا الكبائر، ليسوا من أهل النار – على ما سبق من أصولهم – والكافر مخلد بالإجماع.

وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة [١]. لوجهين:

أحدهما: أنه يستحق العذاب، وهو مضرة خالصة دائمة، فينافي استحقاق الثواب، الذي هو منفعة خالصة دائمة.

---

(١) يقصد أنه من قول المعتزلة.

والجواب: منع قيد الدوام، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه، وهو الاستيجاب. وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل. فإن شاء عفا وإن شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة.

الثاني: النصوص الدالة على الخلود. كقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا**﴾ [النساء: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا**﴾ [النساء: ١٤] وقوله تعالى: ﴿**مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ [البقرة: ٨١]

والجواب: أن قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون إلا الكافر. وكذا من تعدى جميع الحدود. وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب. ولو سلم، فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل، كقولهم: سجن مخلد. ولو سلم. فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود – كما مر –.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الكلام فى الإيمان

(**والإيمان**) فى اللغة: التصديق. أى إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا، إفعال من الأمن كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب، والمخالفة. يتعدى باللام. كما فى قوله تعالى [حكاية عن إخوة يوسف]: ﴿**وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا**﴾ [يوسف: ١٧] أى بمصدق وبالباء كما فى قوله عليه السلام «الإيمان أن تؤمن بالله» الحديث. أى تصدق وليس حقيقة التصديق أن يقع فى القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر عن غير إذعان وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك، بحيث يقع عليه اسم التسليم. على ما صرح به الإمام الغزالى.

وبالجملة: هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن. وهو معنى التصديق المقابل للتصور، حيث يقال فى أوائل علم الميزان [١]: العلم إما تصور وإما تصديق. صرح بذلك رئيسهم «ابن سينا» ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار، كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئا من أمارات التكذيب والإنكار.

كما إذا فرضنا أن أحدا صدق بجميع ما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام وسلمه وأقر به وعمل. ومع ذلك شد الزنار بالاختيار، أو سجد للصنم بالاختيار، نجعله كافرا، لما أن النبى عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار.

وتحقيق هذا المقام: على ما ذكرت، يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموروده فى مسألة الإيمان.

وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق، فاعلم أن الإيمان فى الشرع:

(هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أى تصديق النبى عليه الصلاة والسلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالا، وأنه كاف فى الخروج عن عهدة الإيمان. ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلى.

فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا، إلا بحسب اللغة دون الشرع، لإخلاله بالتوحيد. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ**﴾ [يوسف: ١٠٦]

(والإقرار به) أى باللسان إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا، والإقرار قد يحتمله كما فى حالة الإكراه.

فإن قيل: قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة.

قلنا: التصديق باق فى القلب والذهول إنما هو عن حصوله، ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم

---

(١) يقصد علم المنطق.

الباقى، حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال أو فى الماضى، ولم يطرأ عليه ما هو من علامة التكذيب.

هذا الذى ذكره من أن الإيمان هو التصديق والإقرار مذهب بعض العلماء. وهو اختيار الإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام – رحمهما الله –.

وذهب جمهور المحققين إلى أنه التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام فى الدنيا لما أن التصديق بالقلب أمر باطن، لا بد له من علامة.

فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه، فهو مؤمن عند الله، وإن لم يكن مؤمنا فى أحكام الدنيا (١).

ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق، فبالعكس (٢). وهذا هو اختيار الشيخ «أبى منصور» – رحمه الله – والنصوص معاضدة لذلك. قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وقال تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] وقال عليه السلام: «اللهم ثبت قلبى على دينك وطاعتك» وقال عليه السلام لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله: «هلا شققت قلبه».

فإن قلت: نعم الإيمان هو التصديق. لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق باللسان. والنبى عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة، ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما فى قلبه.

قلت: لا خفاء فى أن المعتبر فى التصديق: عمل القلب، حتى لو

---

(١) أى لا نعامله معاملة المسلمين فى الدنيا ولا نصلى عليه إذا مات ولا يدفن فى مقابر المسلمين.

(٢) إذ لنا الظاهر والله تعالى يتولى السرائر.

فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى غير التصديق القلبى، لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدقت: مصدق للنبى عليه الصلاة والسلام ومؤمن به.

ولهذا صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان. قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨] وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]

وأما المقر باللسان وحده، فلا نزاع فى أنه يسمى مؤمنا لغة. ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهرا (١). وإنما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى.

والنبى عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة، كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدل على أنه لا يكفى فى الإيمان فعل اللسان.

وأيضا: الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه، وقصد الإقرار باللسان، ومنعه منه مانع، من خرس ونحوه. فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمتى الشهادة – على ما زعمت الكرامية – .

ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء، أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. أشار إلى نفى ذلك بقوله:

(**فأما الأعمال**) أى الطاعات.

(**فهى تتزايد**) فى نفسها (**والإيمان لا يزيد ولا ينقص**) فههنا مقامان:

---

(١) بأن يحرز ماله وأولاده وترفع عنه الجزية ويصلى عليه إذا مات ويدفن فى مقابر المسلمين وغير ذلك من الأحكام.

الأول: أن الأعمال غير داخلة فى الإيمان، لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق، ولأنه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾ [الكهف: ٣٠] مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة، وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه.

وورد أيضا جعل الإيمان شرط صحة الأعمال. كما فى قوله تعالى: ﴿**وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ**﴾ [النساء: ١٢٤] مع القطع بأن المشروط لا يدخل فى الشرط، لامتناع اشتراط الشىء بنفسه.

وورد أيضا إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، كما فى قوله تعالى: ﴿**وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا**﴾ [الحجرات: ٩] على ما مر [١]، مع القطع بأنه لا يتحقق الشىء بدون ركنه، ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيمان، بحيث أن تاركها لا يكون مؤمنا. كما هو رأى المعتزلة، لا على مذهب من ذهب إلى أنها ركن من الإيمان الكامل، بحيث لا يخرج عنه تاركها عن حقيقة الإيمان، كما هو مذهب الشافعى.

وقد سبق تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق.

المقام الثانى: أن حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص، لما مر من أنه التصديق القلبى، الذى بلغ حد الجزم والإذعان. وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، حتى إن من حصل له حقيقة التصديق، فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصى، فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا.

والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره «أبو

---

(١) إذ أن هناك فرقة جائرة ظالمة للأخرى.

حنيفة» – رحمه الله – من أنهم كانوا آمنوا فى الجملة، ثم يأتى فرض بعد فرض، فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص.

وحاصله: أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به. وهذا لا يتصور فى غير عصر النبى عليه السلام.

وفيه نظر. لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى ﷺ.

والإيمان واجب إجمالا فيما علم إجمالا، وتفصيلا فيما علم تفصيلا. ولا خفاء فى أن التفصيلى أزيد، بل أكمل.

وما ذكر من أن الإجمالى لا ينحط عن درجته، فإنما هو فى الاتصاف بأصل الإيمان. وقيل: إن الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه فى كل ساعة.

وحاصله: أنه يزيد بزيادة الأزمان، لما أنه عرض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال. وفيه نظر لأن حصول المثل بعد انعدام الشىء، لا يكون من الزيادة فى شىء. كما فى سواد الجسم مثلا.

وقيل: المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره وضيائه فى القلب، فإنه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصى.

ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان، فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر.

ولهذا قيل: إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات من الإيمان.

وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبى عليه السلام. ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿**وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ [البقرة: ٢٦٠]

بقى ههنا بحث آخر: وهو أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة.

وأطبق علماؤنا على فساده، لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ كما يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم، لعدم التصديق، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا، وإنما كان ينكر عنادا واستكبارا. قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤] فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها، وبين التصديق بها واعتقادها، ليصح كون الثاني إيمانا دون الأول.

والمذكور في كلام بعض المشايخ: أن التصديق عبارة عن ربط القلب، على ما علم، من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المنصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات.

بخلاف المعرفة، فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر. وهذا ما ذكره بعض المحققين: من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر. حتى لو وقع ذلك في القلب، من غير اختيار، لم يكن تصديقا، وإن كان معرفة.

وهذا مشكل، لأن التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية.

لأنا إذا تصورنا النسبة بين الشيئين، وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها. فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة. وهو دون معنى التصديق والحكم. والإثبات والإيقاع.

نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب، وصرف النظر، ورفع الموانع ونحو ذلك.

وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان. وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا.

ولا تكفى المعرفة فى حصول التصديق لأنها قد تكون بدون ذلك.

نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار، تصديقا. ولا بأس بذلك. لأنه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية «بكرويدن» وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك. وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين، محال وعلى تقدير الحصول، فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان، وإصرارهم على العناد والاستكبار. وهو من علامات التكذيب والإنكار.

* * *

الإيمان والإسلام واحد

(**والإيمان والإسلام واحد**) لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان. وذلك حقيقة التصديق على ما مر.

ويؤيده: قوله تعالى: ﴿**فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦]

وبالجملة لا يصح فى الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن، وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن. ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا.

وظاهر كلام المشايخ: أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر، لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر فى الكفاية، من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى، فيما أخبر به من أوامره ونواهيه. والإسلام هو الانقياد والخضوع للألوهية وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهى فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكما، فلا

يتغايران. ومن أثبت التغاير، يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم، أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما، فبها ونعمت. وإلا فقد ظهر بطلان قوله.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] صريح في تحقيق الإسلام بدون الإيمان.

قلنا: المراد به أن الإسلام المعتبر في الشرع، لا يوجد بدون الإيمان. وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر، ومن غير انقياد الباطن، بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة، من غير تصديق في باب الإيمان.

فإن قيل: قوله عليه السلام: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا» دليل على أن الإسلام هو الأعمال، لا التصديق القلبي.

قلنا: المراد أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك. كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه: «تدرون ما الإيمان بالله وحده؟». فقالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس».

وكما قال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق».

وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول: (**أنا مؤمن حقا**) لتحقيق الإيمان له.

(**ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله**) لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة. وإن كان للتأدب، وإحالة الأمور إلى مشيئة الله

تعالى، أو للشك فى العاقبة والمآل، لا فى الآن والحال، أو للتبرك بذكر الله تعالى، أو للتبرئ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله فالأولى تركه، لما أنه يوهم الشك.

ولهذا قال: ولا ينبغي دون أن يقول: لا يجوز، لأنه إذا لم يكن للشك، فلا معنى لنفى الجواز. كيف؟ وقد ذهب إليه كثير من السلف، حتى الصحابة والتابعين. وليس هذا مثل قولك: أنا شاب إن شاء الله، لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة، ولا مما يتصور البقاء عليه فى العاقبة والمآل، ولا مما يحصل به تزكية النفس والإعجاب، بل مثل قولك: أنا زاهد متق إن شاء الله.

وذهب بعض المحققين: إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر، لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجى المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤] إنما هو فى مشيئة الله تعالى، ولما نقل عن بعض الأشاعرة: أنه يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله بناء على أن العبرة فى الإيمان والكفر، والسعادة والشقاوة بالخاتمة. حتى إن المؤمن السعيد من مات على الإيمان، وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، وأن الكافر الشقى من مات على الكفر - نعوذ بالله - وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة. على ما أشير إليه بقوله تعالى، فى حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] وبقوله عليه السلام: «السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه» أشار إلى إبطال ذلك بقوله:

(**والسعيد قد يشقى**) بأن يرتد بعد الإيمان - نعوذ بالله -.

(**والشقى قد يسعد**) بأن يؤمن بعد الكفر.

(**والتغيير يكون على السعادة والشقاوة. دون الإسعاد والإشقاء. وهما من صفات الله تعالى**) لما أن الإسعاد تكوين السعادة. والإشقاء تكوين الشقاوة.

(**ولا تغير على الله تعالى، ولا على صفاته**) لما مر: من أن القديم لا يكون محلا للحوادث.

والحق: أنه لا خلاف فى المعنى، لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة: مجرد حصول المعنى، فهو حاصل فى الحال. وإن أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشيئة الله تعالى، لا قطع بحصوله فى الحال. فمن قطع بالحصول، أراد الأول، ومن فوض إلى المشيئة، أراد الثانى.

* * *

الكلام فى إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام

(**وفى إرسال الرسل**) جمع رسول. فعول من الرسالة. وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم، من مصالح الدنيا والآخرة.

وقد عرفت معنى الرسول والنبى فى صدر الكتاب -.

(**حكمة**) أى مصلحة وعاقبة حميدة. وفى هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب، لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع، كما

زعمت السمنية والبراهمة. ولا بمكن يستوى طرفاه، كما ذهب إليه بعض المتكلمين.

ثم أشار إلى وقوع الإرسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته، فقال:

(**وقد أرسل الله رسلا من البشر إلى البشر مبشرين**) لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب.

(**ومنذرين**) لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب. فإن ذلك مما لا طريق للعقل إليه، وإن كان فبانظار دقيقة لا يتيسر إلا لواحد بعد واحد.

(**ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين**) فإنه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب، وتفاصيل أحوالهما، وطريق الوصول إلى الأول، والاحتراز عن الثانى، مما لا يستقل به العقل.

وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة، ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما. وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيه. ومنها ما هى واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل إلا بعد نظر دائم وبحث كامل، بحيث لو اشتغل الإنسان به، لتعطلت أكثر مصالحه، فكان من فضل الله تعالى ورحمته إرسال الرسل لبيان ذلك، كما قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾

[الأنبياء: ١٠٧]

(**وأيدهم**) أى الأنبياء.

(**بالمعجزات الناقضات للعادات**) جمع معجزة وهى أمر يظهر بخلاف العادة على يدى مدعى النبوة عند تحدى المنكرين، على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله.

وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة، لما وجب قبول قوله، ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب.

وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة، وإن كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه.

وذلك كما إذا ادعى أحد بمحضر جماعة: أنه رسول هذا الملك إليهم، ثم قال للملك: إن كنت صادقا فخالف عادتك، وقم من مكانك. ثلاث مرات. ففعل، يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته، وإن كان الكذب ممكنا فى نفسه. فإن الإمكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى، كعلمنا بأن «جبل أحد» لم ينقلب ذهبا، مع إمكانه فى نفسه. فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه، بموجب العادة، لأنها أحد طرق العلم القطعى كالحس.

ولا يقدح فى ذلك العلم: احتمال كون المعجزة من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق، أو كونها لتصديق الكاذب، إلى غير ذلك من الاحتمالات.

كما لا يقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار، إمكان عدم الحرارة للنار، بمعنى أنه لو قدر عدمها، لم يلزم منه محال.

* * *

أول الأنبياء وآخرهم

(وأول الأنبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد ﷺ) أما نبوة

آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى، مع القطع بأنه لم يكن فى زمنه نبى آخر، فهو بالوحى لا غير. وكذا بالسنة والإجماع فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا.

* * *

الأدلة على نبوة خاتم الأنبياء محمد ﷺ

وأما نبوة محمد ﷺ فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة.

أما دعوى النبوة. فقد علم بالتواتر.

وأما إظهار المعجزة فلوجهين:

أحدهما: أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم، فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه، مع تهالكهم على ذلك [١]، حتى خاطروا بمهجهم، وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف.

ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعى إلى الإتيان بشىء مما يدانيه.

فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله تعالى، وعلم به صدق دعوى النبى علما عاديا لا يقدح فيه شىء من الاحتمالات العقلية، على ما هو شأن سائر العلوم العادية.

وثانيهما: أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر

---

(١) أى على معارضة القرآن العظيم.

المشترك منه. أعنى ظهور المعجزة حد التواتر وإن كانت تفاصيلها آحادا، كشجاعة على رضى الله عنه، وجود حاتم فإن كلا منهما ثبت بالتواتر وإن كان تفاصيلها آحادا وهى مذكورة فى كتب السِّيَر.

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين:

أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها، وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة، وإقدامه حيث تحجم الأبطال، ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الأحوال، وثباته على حاله لدى الأهوال، بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا، ولا إلى القدح فيه سبيلا. فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور فى غير الأنبياء، وأن يجمع الله هذه الكمالات فى حق من يعلم أنه يفترى عليه، ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة، ثم يظهر دينه على سائر الأديان، وينصره على أعدائه، ويحيى آثاره بعد موته إلى يوم القيامه.

وثانيهما: أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبين لهم الكتاب والحكمة، وعلمهم الأحكام والشرائع، وأتم مكارم الأخلاق، وأكمل كثيرا من الناس فى الفضائل العلمية والعملية، ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كله، كما وعده. ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك.

وإذا ثبتت نبوته، وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين، وأنه المبعوث إلى كافة الناس، بل إلى الجن والإنس، ثبت أنه آخر الأنبياء، وأن نبوته لا تختص بالعرب. كما زعم بعض النصارى.

فإن قيل: قد روى فى الحديث نزول «عيسى» – عليه السلام – بعده. قلنا: نعم. لكنه يتابع محمدا عليه السلام، لأن شريعته قد نسخت، فلا يكون إليه وحى، ولا نصب أحكام، بل يكون خليفة

رسول الله ﷺ. ثم الأصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم، ويقتدى به «المهدى» لأنه أفضل، فإمامته أولى.

* * *

عدد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

(وقد روى بيان عدتهم فى بعض الأحاديث) على ما روى أن النبى عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء. فقال: «مائة ألف وأربع وعشرون ألفا» وفى رواية: «مائتا ألف وأربع وعشرون ألفا» والأولى أن لا يقتصر على عدد فى التسمية. فقد قال الله تعالى: ﴿**وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ**﴾ [النساء: ١٦٤]

(ولا يؤمن فى ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) إن ذكر عدد أكثر من عددهم.

(أو يخرج منهم من هو فيهم) إن ذكر عدد أقل من عددهم، يعنى أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى أصول الفقه، لا يفيد إلا الظن. ولا عبرة بالظن فى باب الاعتقادات، خصوصا إذا اشتمل على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه مما يفضى إلى مخالفة ظاهر الكتاب. وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبى عليه السلام. ويحتمل مخالفة الواقع. وهو عد النبى عليه السلام من غير الأنبياء، وغير النبى من الأنبياء، بناء على أن اسم العدد خاص فى مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان.

(**وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى**) لأن هذا معنى النبوة والرسالة.

(**صادقين ناصحين**) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة. وفى هذا إشارة إلى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب، خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة، أما عمدا، فبالإجماع، وأما سهوا، فعند الأكثرين. وفى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل. وهو أنهم معصومون عن الكفر، قبل الوحى وبعده بالإجماع. وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور. خلافا للحشوية. وإنما الخلاف فى أن امتناعه بدليل السمع أو العقل؟ وأما سهوا فجوزه الأكثرون.

وأما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور، خلافا للجبائى وأتباعه. وتجوز سهوا بالاتفاق، إلا ما يدل على الخسة، كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة. لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه، فينتهوا عنه. هذا كله بعد الوحى.

وأما قبل الوحى، فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة.

وذهبت المعتزلة: إلى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم، فتفوت مصلحة البعثة. والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة. ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده، ولكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية (١).

لذا تقرر هذا، فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية، فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود. وما كان بطريق التواتر

---

(١) التقية هى أحد مبادئهم وانظر القول فيها فى كتابى (المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين).

فمصروف عن ظاهره، إن أمكن. وإلا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة. وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة.

(**وأفضل الأنبياء عليهم السلام محمد ﷺ**) لقوله تعالى: ﴿**كُنتُم خَيْرَ أُمَّةٍ**﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كمالهم فى الدين، وذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه، والاستدلال بقوله عليه السلام: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» ضعيف. لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم، بل من أولاده.

* * *

الكلام فى الملائكة

(**والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره**) على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿**لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**﴾ [الأنبياء: ٢٧] ﴿**لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ**﴾ [الأنبياء: ١٩]

(**لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة**) إذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل. وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل، وإفراط فى شأنهم.

كما أن قول اليهود. إن الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ، تفريط وتقصير فى حالهم.

فإن قيل: أليس قد كفر إبليس، وكان من الملائكة، بدليل صحة استثنائه منهم؟.

قلنا: لا بل كان من الجن، ففسق عن أمر ربه، لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفع الدرجة، وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم، صح استثناؤه منهم تغليبا.

(وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان، لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة، كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو، وكانا يعظان الناس، ويعلمان السحر، ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] ولا كفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده والعمل به.

* * *

ما أنزل على الأنبياء من الكتب

(ولله كتب أنزلها على أنبيائه، وبين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع.

وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة ثم الإنجيل ثم الزبور.

كما أن القرآن كلام واحد، ولا يتصور فيه تفضيل. ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل. كما ورد في الحديث. وحقيقة التفضيل: أن قراءته أفضل، لما أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر، ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها.

* * *

ما قيل في المعراج

(والمعراج لرسول الله عليه الصلاة والسلام في اليقظة

بشخصه إلى السماء، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العُلا: حق) أى ثابت بالخبر المشهور، حتى إن منكره يكون مبتدعا، وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتنى على أصول الفلاسفة. وإلا فالخرق والالتئام على السماوات جائز، والأجسام كلها متماثلة يصح على كل، ما يصح على الآخر. والله تعالى قادر على الممكنات كلها. فقوله:

(فى اليقظة): إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان فى المنام، على ما روى عن «معاوية» أنه سئل عن المعراج. فقال: «كانت رؤيا صالحة» وروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج» وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ**﴾ [الإسراء: ٦٠]

وأجيب: بأن المراد الرؤيا بالعين. والمعنى ما فقد جسده عن الروح، بل كان مع روحه. وكان المعراج للروح والجسد جميعا.

وقوله:

(بشخصه) إشارة إلى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط. ولا يخفى أن المعراج فى المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل وكثيرون من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك.

وقوله: **(إلى السماء)** إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج فى اليقظة، لم يكن إلا إلى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب. وقوله: **(ثم إلى ما شاء الله تعالى)** إشارة إلى اختلاف أقوال السلف. فقيل: إلى الجنة. وقيل: إلى العرش. وقيل: إلى فوق العرش: وقيل: إلى طرف العالم. فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس، قطعى ثبت بالكتاب. والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور. ومن السماء إلى

الجنة أو العرش أو غير ذلك: آحاد. ثم الصحيح: أنه عليه السلام إنما رأى ربه بفؤاده لا بعينه.

* * *

القول فى كرامات الأولياء

(وكرامات الأولياء حق) والولى: هو العارف بالله تعالى وصفاته، بحسب ما يمكن، المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى، المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات.

وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح، يكون استدراجا. وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة.

والدليل على حقيقة الكرامة: ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم، بحيث لا يمكن إنكاره. خصوصا الأمر المشترك. وإن كانت التفاصيل آحادا. وأيضا: الكتاب ناطق بظهورها من «مريم» (١) ومن صاحب «سليمان» (٢) - عليه السلام - وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز.

ثم أورد كلاما يشير إلى تفسير الكرامة، وإلى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا. فقال:

(فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى، من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة) كإتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو «آصف بن برخيا» على الأشهر بعرش «بلقيس» قبل ارتداد الطرف، مع بعد المسافة.

---

(١) ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا﴾.

(٢) والذى عنده علم من الكتاب الذى أتى بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف.

(**وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة إليها**) كما في حق مريم، فإنه تعالى قال: ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾

[آل عمران: ٣٧]

(**والمشي على الماء**) كما نقل عن كثير من الأولياء.

(**وفي الهواء**) كما نقل عن: «جعفر بن أبي طالب»، «ولقمان السرخسي» وغيرهما.

(**وكلام الجماد والعجماء**) واندفاع المتوجه من البلاء، وكفاية المهم من الأعداء.

أما كلام الجماد فكما روي أنه كان بين يدي سليمان وأبي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها.

وأما كلام العجماء فتكليم الكلب لأصحاب الكهف.

وكما روي أن النبي ﷺ قال: «بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها، إذا التفتت البقرة إليه. وقالت: إني لم أخلق لهذا، إنما خلقت للحرث»[1]. فقال الناس: سبحان الله بقرة تتكلم؟ فقال النبي عليه السلام: «آمنت بهذا».

(**وغير ذلك من الأشياء**) مثل رؤية عمر رضي الله عنه، وهو على المنبر بالمدينة جيشه: بـ«نهاوند» حتى أنه قال لأمير جيشه: يا سارية. الجبل. الجبل. تحذيرا له من وراء الجبل، لمكر العدو هنالك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة.

وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به.

وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه. وأمثال هذا أكثر من أن تحصى.

---

(١) وراجع كتابنا (من قصص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف).

ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة، فلم يتميز النبى من غير النبى، أشار إلى الجواب بقوله:

(**ويكون ذلك**) أى ظهور خوارق العادات من الأولياء أو الولى الذى هو من آحاد الأمة.

(**معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته، لأنه يظهر بها**) أى بتلك الكرامة [1].

(**أنه ولى. ولن يكون وليا إلا وأن يكون محقا فى ديانته وديانته الإقرار**) باللسان، والتصديق بالقلب.

(**برسالة رسوله**) مع الطاعة له فى أوامره ونواهيه، حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة، لم يكن وليا، ولم يظهر ذلك على يده.

والحاصل: أن الأمر الخارق للعادة هو بالنسبة إلى النبى عليه السلام معجزة، سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته.

وبالنسبة إلى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله.

فالنبى لا بد من علمه بكونه نبيا، ومن قصده إظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات، بخلاف الولى.

* * *

أفضل البشر بعد نبينا عليه الصلاة والسلام

(**وأفضل البشر بعد نبينا**) والأحسن أن يقال: بعد الأنبياء.

---

(١) فكل كرامة لولى هى معجزة لنبى هذا الولى.

لكنه أراد البعدية الزمانية، وليس بعد نبينا نبى. ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام [١]، إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام. ولو أريد كل بشر يولد بعده، لم يفد التفضيل على الصحابة. ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم، ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض فى الجملة، انتقض بعيسى عليه السلام.

(**أبو بكر الصديق**) الذى صدق النبى ﷺ فى النبوة من غير تلعثم وتردد، وفى المعراج بلا تردد.

(**ثم عمر الفاروق**) الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات.

(**ثم عثمان ذو النورين**) لأن النبى عليه السلام زوجه رقية، ولما ماتت «رقية» زوجه «أم كلثوم» ولما ماتت قال: «لو كان عندى ثالثة لزوجتكها».

(**ثم على المرتضى**» من عباد الله وخالص أصحاب رسول الله ﷺ. على هذا، وجدنا السلف.

والظاهر: أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك، لما حكموا بذلك. وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة. ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق بها شىء من الأعمال، أو يكون التوقف فيه مخلا بشىء من الواجبات فيها.

وكان السلف متوافقين فى تفضيل عثمان، على علىٍّ – رضى الله

---

(١) إذ أنه يظهر مرة أخرى على الأرض وهو من العلامات الكبرى للساعة – وانظر كتابى (المسيح الدجال وعلامات الساعة الصغرى والكبرى).

عنهما – حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين (١).

والإنصاف: أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب، فللتوقف جهة. وإن أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل، فلا.

(**وخلافتهم**) أى نيابتهم عن الرسول فى إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع.

(**على هذا الترتيب**) أيضا، يعنى أن الخلافة بعد رسول الله ﷺ لأبى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى – رضى الله عنهم –.

وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله ﷺ فى سقيفة بنى ساعدة، واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبى بكر – رضى الله عنه – وأجمعوا على ذلك. وبايعه على – رضى الله عنه – على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه.

ولو لم تكن الخلافة حقا له، لما اتفق عليه الصحابة، ولنازعه على رضى الله عنه، كما نازع معاوية (٢) ولاحتج عليه لو كان فى حقه نص، كما زعمت الشيعة.

وكيف يتصور فى حق أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل، وترك العمل بالنص الوارد؟

ثم إن أبا بكر رضى الله عنه لما أيس من حياته، دعا عثمان رضى الله عنه، وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضى الله عنه، فلما كتب عثمان، ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس، وأمرهم أن يبايعوا لمن فى

---

(١) الشيخان أبو بكر وعمر والختنان عثمان وعلى إذ هما من أزواج بنات محمد ﷺ ورضى الله عن صحابة رسول الله أجمعين.

(٢) إذ كان على فى هذا الوقت هو الخليفة بإجماع ذوى الحل والعقد إلا من شذ كمعاوية ومن اتبعه من أهل الشام.

الصحيفة، فبايعوا حتى مرت بعلى، فقال: بايعنا لمن كان فيها. وإن كان عمر رضى الله عنه.

وبالجملة: وقع الاتفاق على خلافته، ثم استشهد عمر رضى الله عنه، وترك الخلافة شورى بين ستة: عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص - رضى الله عنهم - ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف، ورضوا بحكمه، فاختار هو عثمان، وبايعه بمحضر من الصحابة، فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيه، وصلوا معه الجمع والأعياد، فكان إجماعا.

ثم استشهد، وترك الأمر مهملا، فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار عَلَى عَلِيٍّ رضى الله عنه، والتمسوا منه قبول الخلافة، وبايعوه، لما كان أفضل أهل عصره، وأولاهم بالخلافة.

وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع فى خلافته، بل عن خطأ فى الاجتهاد. وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة فى هذه المسألة وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الإمامة، وإيراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين، فمذكور فى المطولات.

* * *

الخلافة بعد نبينا ثلاثون عاما

(والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام: «الخلافة بعدى ثلاثون سنة، ثم تصير ملكا عضوضا».

وقد استشهد على رضى الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله ﷺ. فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء، بل كانوا ملوكا

وأمراء. وهذا مشكل، لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافه الخلفاء العباسيين، وبعض المروانيين كعمر بن عبد العزيز مثلا. ولعل المراد: أن الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شيء من المخالفة. وميل عن المتابعة، تكون ثلاثين سنة. وبعدها قد يكون وقد لا يكون.

* * *

وجوب نصب الإمام

ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف فى أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق، بدليل سمعى أو عقلى؟.

والمذهب: أنه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهلية».

ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبى عليه السلام نصب الإمام، حتى قدموه على الدفن[1]. وكذا بعد موت كل إمام. ولأن كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه، كما أشار إليه بقوله:

(والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة، والمتلصصة، وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الأمور التى لا يتولاها آحاد الأمة.

---

(١) فقد أجمعوا على خلافة أبى بكر فى سقيفة بنى ساعدة قبل دفن جسد النبى الشريف ﷺ.

فإن قيل: لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية؟ ومن أين يجب نصب من له الرئاسة العامة؟

قلنا: لأنه يؤدى إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا، كما يشاهد فى زماننا هذا [١]. فإن قيل فليكتف بذى شوكة له الرئاسة العامة إماما كان أو غير إمام، فإن انتظام الأمر يحصل بذلك. كما فى عهد الأتراك.

قلنا: نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين، وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى.

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الإمام، فتعصى الأمة كلهم، وتكون ميتتهم ميتة جاهلية.

قلنا: قد سبق أن المراد: الخلافة الكاملة. ولو سلم، فلعل بعدها دور الخلافة ينقضى دون دور الإمامة، بناء على أن الإمام أعم، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم، بل من الشيعة من يزعم: أن الخليفة أعم. ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم. وأما الخلفاء العباسيون فالأمر مشكل.

(**ثم ينبغى أن يكون الإمام ظاهرا**) ليرجع إليه، فيقوم بالمصالح، ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام (**لا مختفيا**) من أعين الناس خوفا من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء (**ولا منتظرا**) خروجه عند صلاح الزمان، وانقطاع موارد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد، لا كما زعمت الشيعة - خصوصا الإمامية منهم - أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ على رضى الله عنه، ثم ابنه الحسن، ثم أخوه

---

(١) أى زمن الشارح الإمام سعد الدين التفتازانى شكر الله له ورحمه.

الحسين، ثم ابنه على زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه على الرضا، ثم ابنه محمد التقى، ثم ابنه على النقى، ثم ابنه الحسن العسكرى، ثم ابنه محمد القائم، المنتظر المهدى.

وقد اختفى خوفا من أعدائه، وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا، كما ملئت جورا وظلما. ولا امتناع فى طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما. وأنت خبير بأن اختفاء الإمام وعدمه، سواء فى حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام، وأن خوفه من الأعداء، لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم، بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة، كما فى حق آبائه، الذين كانوا ظاهرين على الناس، ولا يدعون الإمامة. وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة، احتياج الناس إلى الإمام أشد، وانقيادهم له أسهل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

من شروط تنصيب الأئمة

(ويكون من قريش. ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم) وأولاد على – رضى الله عنه – يعنى يشترط أن يكون الإمام قرشيا لقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش» وهذا وإن كان خبر واحد، لكن لما رواه أبو بكر – رضى الله عنه – محتجا به، على الأنصار، ولم ينكره أحد، فصار مجمعا عليه، لم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة.

ولا يشترط أن يكون هاشميا أو علويا لما ثبت بالدليل من خلافة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم. مع أنهم لم يكونوا من بنى

هاشم، وإن كانوا من قريش، فإن قريشا اسم لأولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب، جد رسول الله ﷺ. فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان.

فالعلويون والعباسيون من بنى هاشم، لأن العباس وأبا طالب، ابنا عبد المطلب. وأبو بكر قرشى، لأنه ابن أبى قحافة: وعثمان بن عامر ابن عمرو، بن كعب بن لؤى وكذا عمر، لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط، بن رزاح بن عدى بن كعب. وكذا عثمان لأنه ابن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف.

(ولا يشترط) فى الإمام (أن يكون معصوما) لما مر من الدليل على إمامة أبى بكر، مع عدم القطع بعصمته. وأيضا: الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل. وأما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط.

احتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿**لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ [البقرة: ١٢٤] وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة. والجواب: المنع: فإن الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعدالة، مع عدم التوبة والإصلاح، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما. وحقيقة العصمة: أن لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب، مع بقاء قدرته واختياره. وهذا معنى قولهم: هى لطف من الله تعالى، يحمله على فعل الخير، ويزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار، تحقيقا للابتلاء.

ولهذا قال الشيخ «أبو منصور» – رحمه الله – العصمة لا تزيل المحنة. وبهذا يظهر فساد قول من قال: إنها خاصية فى نفس الشخص،

أو فى بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه. كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب، ولما كان مثابا عليه؟.

(**ولا أن يكون أفضل أهل زمانه**) لأن المساوى فى الفضيلة بل المفضول الأقل علما وعملا، ربما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام بمواجبها، خصوصا إذا كان نصب المفضول أدفع للشر، وأبعد عن إثارة الفتنة. ولهذا جعل عمر – رضى الله عنه – الإمامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من بعض.

فإن قيل: كيف صح جعل الإمامة شورى بين الستة، مع أنه لا يجوز نصب إمامين فى زمان واحد.

قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد، لما يلزم من ذلك من امتثال أحكام متضادة. وأما فى الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد.

(**ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة**) أى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا، إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا.

والعبد مشغول بخدمة المولى، مستحقر فى أعين الناس.

والنساء ناقصات عقل ودين.

والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الأمور، والتصرف فى مصالح الجمهور.

(**سائسا**) أى مالكا للتصرف فى أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته.

(**قادرا**) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته.

(**على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود دار الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم**) إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الإمام.

(**ولا ينعزل الإمام بالفسق**) أى بالخروج عن طاعة الله تعالى.

(**والجور**) أى الظلم على عباد الله تعالى، لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين. والسلف قد كانوا ينقادون لهم، ويقيمون الجمع والأعياد، بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم، ولأن العصمة ليست بشرط للإمامة ابتداء، فببقاء أولى.

وعن الشافعى – رحمه الله – إن الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا كل قاض، وأمير. وأصل المسألة: أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعى – رحمه الله – لأنه لا ينظر لنفسه، فكيف ينظر لغيره؟.

وعند أبى حنيفة – رحمه الله – هو من أهل الولاية، حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة.

والمسطور فى كتب الشافعية: أن القاضى ينعزل بالفسق، بخلاف الإمام.

والفرق: أن فى انعزاله ووجوب نصب غيره، إثارة الفتنة لما له من الشوكة، بخلاف القاضى.

وفى رواية النوادر عن العلماء الثلاثة: أنه لا يجوز قضاء الفاسق.

وقال بعض المشايخ: إذا قلد الفاسق ابتداء يصح، ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق، لأن المقلد اعتمد عدالته، فلم يرض بقضائه بدونها.

وفى فتاوى قاضى خان أجمعوا على أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، وأنه إذا أخذ القاضى القضاء بالرشوة، لا يصير قاضيا، ولو قضى لا ينفذ قضاؤه.

* * *

جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر

(**وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر**) لقوله عليه السلام. «صلوا خلف كل بر وفاجر» ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة، وأهل الأهواء والمبتدع من غير نكير. وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع، فمحمول على الكراهة إذ لا كلام فى كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع. وهذا إذا لم يؤد الفسق أو البدعة إلى حد الكفر، وأما إذا أدى فلا كلام فى عدم جواز الصلاة [1].

ثم المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن، لكنهم يجوزون الصلاة خلفه، لما أن شرط الإمامة عندهم، عدم الكفر، لا وجود الإيمان، بمعنى التصديق، والإقرار والأعمال جميعا.

(**ويصلَّى على كل بر وفاجر**) إذا مات على الإيمان، للإجماع، ولقوله عليه السلام: «لا تدعو الصلاة على من مات من أهل القبلة».

فإن قيل: أمثال هذه المسائل إنما هى من فروع الفقه، فلا وجه لإيرادها فى أصول الكلام، وإن أراد أن اعتقاد حقية ذلك واجب. وهذا من الأصول، فجميع مسائل الفقه كذلك.

قلنا: إنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والإمامة، على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنة والجماعة، حاول التنبيه على نُبذ من المسائل

---

(١) أى الصلاة خلفه.

التى يتميز بها أهل السنة من غيرهم، مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة، أو الفلاسفة أو الملاحدة، أو غيرهم من أهل البدع والأهواء. سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.

* * *

ذكر الصحابة بكل خير

(ونكف عن ذكر الصحابة، إلا بخير) لما روى فى الأحاديث الصحيحة من مناقبهم، ووجوب الكف عن الطعن فيهم، كقوله عليه الصلاة السلام: «لا تسبوا أصحابى، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهب ما بلغ مُد أحدهم ولا نصيفه» وكقوله عليه الصلاة والسلام: «أكرموا أصحابى، فإنهم خياركم» الحديث. وكقوله عليه الصلاة والسلام: «الله الله فى أصحابى، لا تتخذوهم غرضا من بعدى، فمن أحبهم فبحبى أحبهم، ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذانى، ومن آذانى فقد آذى الله، ومن آذى الله، فيوشك أن يأخذه».

ثم فى مناقب كل من أبى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة (١).

وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات، فله محامل وتأويلات. فسبهم والطعن فيهم، إن كان مما يخالف الأدلة القطعية، فكفر. كقذف عائشة رضى الله عنها (٢)، وإلا فبدعة وفسق.

---

(١) راجع كتاب المناقب فى (فتح البارى بشرح صحيح البخارى) من تحقيقنا فى عدة طبعات – القاهرة / بيروت.

(٢) إذ نزلت براءتها من السماء قرآنا يُتْلَى.

وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين، جواز اللعن على معاوية وأعوانه، لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الإمام الحق. وهو لا يوجب اللعن.

وإنما اختلفوا في «يزيد بن معاوية» حتى ذكر في الخلاصة وغيرها: أنه لا ينبغي اللعن عليه، ولا على «الحجاج» لأن النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين، ومن كان من أهل القبلة.

وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة، فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره. وبعضهم أطلق اللعن عليه، لما أنه كفر حين أمر بقتل «الحسين» رضي الله عنه - واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به.

والحق: أن رضا «يزيد» بقتل «الحسين» واستبشاره بذلك، وإهانته أهل بيت النبي عليه السلام، مما تواتر معناه، وإن كانت تفاصيله آحادا، فنحن لا نتوقف في شأنه، بل في إيمانه - لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه.

* * *

الشهادة بالجنة للعشرة وغيرهم

(ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة، حيث قال عليه السلام: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة،

---

(١) هم العشرة المبشرون بالجنة جاء ذكرهم في حديث واحد وإن كان كثير غيرهم من المبشرين اقرأ كتابي (المبشرون بالجنة والمبشرون بالنار).

والزبير فى الجنة، وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة، وسعد بن أبى وقاص فى الجنة، وسعيد بن زيد فى الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح فى الجنة» (١) وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى فى الحديث الصحيح« أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة» وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير، ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين.

ولا نشهد بالجنة أو النار، لأحد بعينه، بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار.

* * *

المسح على الخفين حق

(ونرى المسح على الخفين فى السفر والحضر) لأنه وإن كان زيادة على الكتاب، ولكنه ثابت بالخبر المشهور، سئل على بن أبى طالب رضى الله عنه عن المسح على الخفين. فقال: «جعل رسول الله ﷺ مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوما وليلة للمقيم».

وروى أبو بكر عن رسول الله ﷺ أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوما وليلة، إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما(١).

وقال الحسن البصرى – رحمه الله – «أدركت سبعين نفرا من الصحابة رضى الله عنهم – يرون المسح على الخفين».

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: «ما قلت بالمسح حتى جاءنى فيه دليل مثل ضوء النهار».

---

(١) أى إن لبسهما على طهارة.

وقال الكرخي: «إني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين. لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر».

وبالجملة: من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة، حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة. فقال: أن تحب الشيخين، ولا تطعن في الختنين [1]، وتمسح على الخفين.

* * *

القول في نبيذ التمر

(**ولا نحرم نبيذ التمر**) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في إناء من الخزف، فيحدث فيه لذع كما للفقاع، فكأنه نهى عن ذلك في بدء الإسلام، لما كانت الجرار أوانى الخمور، ثم نسخ، فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة، خلافا للروافض. وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكرا، فإن القول بحرمة قليله وكثيره، مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة.

* * *

لا يبلغ الولي درجة الأنبياء

(**ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء**) لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرومون بالوحي ومشاهدة الملك، مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء.

فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي،

---

(١) كما قلنا إن الشيخين هما أبو بكر وعمر والختنين عثمان وعلي رضي الله عنهم.

كفر وضلال. نعم قد يقع تردد فى أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية؟ بعد القطع بأن النبى متصف بالمرتبتين، وأنه أفضل من الولى، الذى ليس بنبى.

* * *

لا يسقط عن العبد الأوامر والنواهى

(**ولا يصل العبد**) ما دام عاقلا بالغا.

(**إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهى**) لعموم الخطابات الواردة فى التكاليف، وإجماع المجتهدين على ذلك. وذهب بعض المباحيين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة، وصفا قلبه، واختار الإيمان على الكفر، من غير نفاق، سقط عنه الأمر والنهى [١]، ولا يدخله الله تعالى النار، بارتكاب الكبائر، وبعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلام والصوم والزكاة والحج، وغير ذلك وتكون عبادته التفكر. وهذا كفر وضلال، فإن أكمل الناس فى المحبة والإيمان، هم الأنبياء، خصوصا حبيب الله تعالى، مع أن التكاليف فى حقهم أتم وأكمل. وأما قوله عليه السلام: «إذا أحب الله عبدا لم يضره ذنب» فمعناه: أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها.

* * *

(١) كيف ولم يسقط الأمر والنهى عن الأنبياء وهم أفضل الخلق وإذا رأيت من يمشى على الماء ويطير فى الهواء وهو لا يؤدى الفرائض ولا ينتهى عن المنهيات فهو فاسق لا ولى ولا شك فى ذلك.

النصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها وأشياء يكفر بها فاعلها

(**والنصوص**) من الكتاب والسنة تحمل.

(**على ظواهرها**) ما لم يصرف عنها دليل قطعي، كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية. ونحو ذلك.

لا يقال ليست هذه من النصوص بل من المتشابه.

لأنا نقول: المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر، والمفسر والمحكم، بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف.

(**فالعدول عنها**) أي عن الظواهر.

(**إلى معان يدعيها أهل الباطن**) وهم الملاحدة – وسموا الباطنية – لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم. وقصدهم بذلك: نفي الشريعة بالكلية.

(**إلحاد**) أي ميل وعدول عن الإسلام، واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه بالضرورة. وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان (١).

---

(١) كما في بعض التفاسير الصوفية.

(**ورد النصوص**) بأن ينكر الأحكام التى دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الأجساد مثلا.

(**كفر**) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله عليه السلام. فمن قذف عائشة بالزنا: كفر [١].

(**واستحلال المعصية**) صغيرة كانت أو كبيرة.

(**كفر**) إذا ثبت كونها معصية، بدليل قطعى. وقد علم ذلك فيما سبق.

(**والاستهانة بها كفر، والاستهزاء على الشريعة: كفر**) لأن ذلك من أمارت التكذيب.

وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر فى الفتاوى، من أنه إذا اعتقد الحرام حلالا، فإن كان حرمته لعينه، وقد ثبت بدليل قطعى، يكفر. وإلا فلا، بأن تكون حرمته لغيره، وأثبت بدليل ظنى.

وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: من استحل حراما قد علم فى دين النبى عليه السلام تحريمه، كنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر، أو أكل ميتة أو دما أو لحم خنزير، من غير ضرورة فكافر.

وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق. ومن استحل شرب النبيذ إلى أن يسكر كفر. أما لو قال لحرام: هذا حلال، لترويج السلعة، أو بحكم الجهل، لا يكفر.

ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراما أو لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه، لا يكفر، بخلاف ما إذا تمنى أن لا يحرم الزنا، وقتل النفس بغير حق، فإنه يكفر، لأن حرمة هذه الأشياء ثابتة فى جميع

---

(١) إذ إن براءتها نزلت من السماء قرآنا يتلى.

الأديان موافقة للحكمة. ومن أراد الخروج عن الحكمة، فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمة. وهذا منه كفر بربه.

وذكر الإمام السرخسى فى كتاب الحيض: أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر. وفى النوادر عن محمد [١] رحمه الله: أنه لا يكفر. وهو الصحيح، وفى استحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر على الأصح.

ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعيده، يكفر.

وكذا لو تمنى أن لا يكون نبى من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة.

وكذا لوضحك على وجه الرضا، لمن تكلم بالكفر.

وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل، ويضحكونه ويضربونه بالوسائد، يكفرون جميعا.

وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله، أو عزم على أن يأمر بكفر.

وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها.

وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا: بسم الله.

وكذا إذا صلى لغير القبلة، أو بغير طهارة متعمدا، يكفر. وإن وافق ذلك القبلة.

وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا، إلى غير ذلك من الفروع.

* * *

(١) محمد بن الحسن الشيبانى من أصحاب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان.

اليأس من رحمته تعالى كفر

(واليأس من رحمة الله تعالى كفر) لأنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون.

(والأمن من الله تعالى: كفر) إذ لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون.

فإن قيل: الجزم بأن العاصي يكون في النار، يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من الله. فيلزم أن يكون المعتزلي كافرا، مطيعا كان أو عاصيا. لأنه إما آمن أو آيس.

* * *

لا نكفر أحدا من أهل القبلة

ومن قواعد أهل السنة: أن لا يكفر أحد من أهل القبلة.

قلنا: هذا ليس بيأس ولا أمن، لأنه على تقدير العصيان، لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح.

وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله، فيكتسب المعاصي. وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن المعتزلي إذا ارتكب كبيرة، لزم أن يصير كافرا، لياسه من رحمة الله تعالى، ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن. وذلك لأنا لا نسلم أن اعتقاد استحقاقه النار، يستلزم اليأس، وإن اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال، بناء على انتفاء الأعمال، يوجب الكفر.

هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة، وقولهم

يكفر من قال بخلق القرآن، واستحالة الرؤية أو سب الشيخين، أو لعنهما وأمثال ذلك: مشكل.

* * *

تصديق الكاهن كفر

(**وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر**) لقوله عليه السلام: «من أتى كاهنا فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام».

والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان، ويدعى معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب.

وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور، فمنهم من كان يزعم أن له رئيًا من الجن، وتابعة، تلقى إليه الأخبار. ومنهم من كان يدعى أنه يستدرك الأمور بفهم أعطيه. والمنجم إذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن.

وبالجملة: العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى، لا سبيل إليه للعباد، إلا بإعلام منه تعالى، وإلهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو إرشاد إلى استدلال بالأمارات فيما يمكن ذلك فيه.

ولهذا ذكر فى الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر «يكون المطر» – مدعيا علم الغيب لا بعلامة: كفر. والله أعلم.

* * *

المعدوم ليس بشيء

(**والمعدوم ليس بشيء**) إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية ترادف الوجود والثبوت، والعدم يرادف النفي. وهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن: ثابت فى الخارج.

وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا، فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشيء: أنه الموجود أو المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه. فالمرجع إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال.

* * *

الكلام فى دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم عنهم

(**وفى دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم**) أى تصدق الأحياء.

(**عنهم**) أى عن الأموات.

(**نفع لهم**) أى للأموات، خلافا للمعتزلة تمسكا بأن القضاء لا يتبدل، وكل نفس مرهونة بما كسبت، والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره.

ولنا: ما ورد فى الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات، خصوصا فى صلاة الجنازة. وقد توارثه السلف، فلو لم يكن للأموات نفع فيه لما كان له معنى. قال ﷺ: «ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين، يبلغون مائة كلهم، يشفعون له إلا شفعوا فيه» وعن سعد بن عبادة، أنه قال: يا رسول الله إن أم سعد ماتت. فأى الصدقة أفضل؟ قال: «الماء» فحفر بئرا. وقال: هذه لأم سعد.

وقال عليه السلام: «الدعاء يرد البلاء، والصدقة تطفئ غضب الرب» وقال عليه السلام: «إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية، فإن الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية، أربعين يوما» والأحاديث والآثار في هذا الباب، أكثر من أن تحصى.

* * *

الله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات

(والله - تعالى - يجيب الدعوات، ويقضى الحاجات) لقوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] ولقوله - عليه السلام: «يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل» ولقوله - عليه السلام: «إن ربكم حيي كريم، يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه، أن يردهما صفرا».

واعلم: أن العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة».

واعلموا: أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه.

واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور، لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلاَّ فِي ضَلَالٍ﴾ [غافر: ٥٠] ولأنه لا يدعو الله، لأنه لا يعرفه، ولأنه وإن أقر به، لما وصفه بما لا يليق به، فقد نقض إقراره.

وما روى في الحديث: من أن دعوة المظلوم وإن كان كافرا، تستجاب، فمحمول على كفران النعمة.

وجوزه بعضهم، لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الأعراف: ١٤] فقال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥] وهذه إجابة.

وإليه ذهب أبو قاسم «الحكيم السمرقندى» و«أبو النصر الدبوسى» وقال الصدر الشهيد: وبه يفتى.

* * *

ما أخبر به ﷺ من أشراط الساعة

(وما أخبر به النبى - عليه السلام - من أشراط الساعة) أى علاماتها.

(من خروج الدجال ودابة الأرض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى - عليه السلام - من السماء وطلوع الشمس من مغربها، فهو حق) لأنها أمور ممكنة، أخبر بها الصادق. قال حذيفة بن أسيد الغفارى: اطلع رسول الله علينا، ونحن نتذاكر. فقال: «ما تذاكرون؟» قلنا: نذكر الساعة. قال: «إنها لن تقوم، حتى تروا قبلها عشر آيات» فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب. وآخر ذلك نار، تخرج من اليمن، تطرد الناس إلى محشرهم [١].

---

(١) والأربعة الأخيرة لا يراها المسلمون إذ أنهم يكونون قد ماتوا قبل ظهورها إذ لا تقوم القيامة إلا على شرار الخلق وراجع كتابى (المسيح الدجال وعلامات الساعة الصغرى والكبرى).

والأحاديث الصحاح فى هذه الأشراط كثيرة جدا. فقد رويت أحاديث وآثار فى تفاصيلها وكيفياتها، تطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ.

* * *

المجتهد يخطئ ويصيب

(**والمجتهد**) فى العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية.

(**قد يخطئ ويصيب**) وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها: مصيب.

وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى أن لله تعالى فى كل حادثة: حكما معينا، أم حكمه فى المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأى المجتهد.

وتحقيق هذا المقام: أن المسألة الاجتهادية: إما أن لا يكون لله تعالى – فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد، أو يكون: وحينئذ إما أن لا يكون من الله عليه دليل، أو يكون. وذلك الدليل إما قطعى أو ظنى: ذهب إلى كل احتمال جماعة.

والمختار: أن الحكم معين، وعليه دليل ظنى [1]. إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ.

---

(١) أى فى رأى المجتهد أما بالنسبة إلى الله تعالى فهو قطعى لا محالة.

والمجتهد غير مكلف بإصابته لغموضه وخفائه. فلذلك كان المخطئ معذورا، بل مأجورا [١]. فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم. وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء، أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعا. وإليه ذهب بعض المشايخ – وهو مختار الشيخ أبي منصور – أو انتهاء فقط، أي بالنظر إلى الحكم، حيث أخطأ فيه، وإن أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه، مستجمعا لشرائطه وأركانه، فأتى بما كلف به من الاعتبارات، وليس عليه في الاجتهادات، إقامة الحجة القطعية، التي مدلولها حق البتة.

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] والضمير للحكومة أو الفتيا، ولو كان كل من الاجتهادين صوابا، لما كان لتخصيص «سليمان» بالذكر، جهة. لأن كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه.

الثاني: الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ، بحيث صارت متواترة المعنى. قال عليه السلام: «إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة» وفي حديث آخر: «جعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجرا واحدا» وعن ابن مسعود: «إن أصبت فمن الله، وإلا، فمني ومن الشيطان» وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات.

الثالث: أن القياس مظهر لا مثبت. والثابت بالقياس،

---

(١) إذ المجتهد إذا أصاب فله أجران أجر الاجتهاد وأجر الإصابة وإذا اجتهد ببذل الوسع فأخطأ فله أجر اجتهاده والله أعلم.

ثابت بالنص. وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص: واحد، لا غير.

الرابع: أنه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا – عليه السلام – بين الأشخاص. فلو كان كل مجتهد مصيبا، لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والإباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه.

وتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكات المخالفين، يطلب من كتابنا «التلويح فى شرح التنقيح».

* * *

القول فى المفاضلة بين البشر والملائكة عليهم السلام

(ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر، فبالإجماع، بل بالضرورة.

وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه:

الأول: أن الله – تعالى – أمر الملائكة بالسجود لآدم – عليه السلام – على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ [الإسراء: ٦٢] و﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي

مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴾ [الأعراف: ١٢] ومقتضى الحكمة: الأمر للأدنى بالسجود للأعلى، دون العكس.

الثاني: أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] الآية: أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة، وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٣٣] والملائكة من جملة العالم. وقد خص من ذلك بالإجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولا به فيما عدا ذلك. ولا خفاء في أن هذه المسألة ظنية، يكتفى فيها بالأدلة الظنية.

الرابع: أن الإنسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية، مع وجود العوائق والعلائق والموانع، من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات. ولا شك أن العبادة وكسب الكمالات من الشواغل والصوارف، أشق وأدخل في الإخلاص، فيكون أفضل.

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة، إلى تفضيل الملائكة: وتمسكوا بوجوه:

الأول: أن الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل. مبرءات عن مبادئ الشرور والآفات، كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى. والصورة قوية على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها، من غير غلط.

والجواب: أن مبنى ذلك على أصول الفلاسفة دون الأصول الإسلامية.

الثاني: أن الأنبياء مع كونهم أفضل البشر، يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل: قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٥] وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣] ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم.

والجواب: أن التعلم من الله، والملائكة إنما هم المبلغون.

الثالث: أنه قد اضطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم، على ذكر الأنبياء. وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة.

والجواب: أن ذلك لتقدمهم في الوجود، أو لأن وجودهم أخفى، فالإيمان بهم أقوى، وبالتقديم أولى.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية الملائكة من عيسى – عليه السلام – إذ القياس في مثله: الترقي من الأدنى إلى الأعلى. يقال: لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان، ولا يقال: السلطان ولا الوزير. ثم لا قائل بالفضل. بين عيسى – عليه السلام – وغيره من الأنبياء.

والجواب: أن النصارى استعظموا المسيح، بحيث يرتفع من أن يكون عبدا من عباد الله، بل ينبغي أن يكون ابنا له – سبحانه – لأنه مجرد لا أب له. وكان قادرا على إبراء الأكمه والأبرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله، من بني آدم، فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح، ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى، وهم الملائكة الذين

لا أب لهم ولا أم. ويقدرون بإذن الله – تعالى – على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى.

فالترقى والعلو، إنما هو فى أمر التجرد وإظهار الآثار القوية، لا فى مطلق الشرف والكمال. فلا دلالة على أفضلية الملائكة.

والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

* * *

تم الكتاب المبارك بإذن الله

وسلام على المرسلين و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهـــرس

الموضـــوع	الصفحة
تقديم الكتاب للمحقق	٣
بعض مخطوطات الكتاب	٥
العقائد النسفية	٦
مقدمة عن علم أصول الدين = التوحيد = علم الكلام	٧
ترجمة الشيخ نجم الدين النسفى صاحب المتن	٩
ترجمة صاحب الشرح سعد الدين التفتازانى	١٠
مراجع المقدمات	١١
مقدمة الشارح	١٣
الأحكام الشرعية وما يتعلق بها	١٥
علم الفقه - وأصول الفقه - وعلم الكلام	١٦
لماذا سمى علم الكلام باسمه	١٦
سبب نشأة علم الكلام	١٧
علم الكلام شرفه وغايته وبراهينه	١٩
الرد على من أنكر علم الكلام	١٩
الحق وما هو	٢٠

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموضـــوع	الصفحة
القول فى حقائق الأشياء	٢٠
أسباب العلم	٢٣
العالم بجميع أجزائه محدث	٣٣
دليل حدوث العالم وتقسيمه إلى أعيان وأعراض	٣٤
المحدث للعالم هو الله تعالى والأدلة على ذلك	٤٠
الواحـــــد	٤٢
القـــــديم	٤٤
الحى القادر العليم السميع البصير الشائى	٤٥
صفات منتفية عن الله سبحانه وتعالى ويتنزه عنها	٤٥
مبنى هذه التنزيهات	٤٩
لا يشبه الله تعالى شىء	٥٠
لا يخرج عن علمه وقدرته تعالى شىء	٥٢
صفاته تعالى القائمة بذاته	٥٢
صفات تعالى الأزلية: العلم – القدرة – الحياة – القوة – السمع – البصر – الإرادة والمشيئة الفعل والتخليق – الترزيق – الكلام...	٥٨
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق	٦٣
الكلام القديم الذى هو صفة لله تعالى	٦٥
التكوين صفة الله تعالى أزلية	٦٨

الموضـــوع	الصفحة
الإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته	٧٣
الكلام فى رؤيته تعالى	٧٤
الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها	٧٨
القول فى أن للعباد أفعالاً اختيارية	٨٣
لا يكلف العبد بما ليس فى وسعه	٨٩
المقتول ميت بأجله	٩١
الحـــرام رزق	٩٣
يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء	٩٤
ما هو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى	٩٥
عذاب القبر ونعيمه حق	٩٦
الـوزن حـق	٩٩
الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم	٩٩
السؤال حق – الحوض حق –	١٠٠
الصراط حـــق	١٠١
الجنة حق – والنار حق	١٠١
القول فى الكبائر	١٠٣
شفاعة الرسل والأخيار واقعة	١٠٩
الكلام فى الإيمان	١١١

الموضـــوع	الصفحة
الإيمان والإسلام واحد	١١٨
الكلام فى إرسال الرسل	١٢١
أول الأنبياء وآخرهم	١٢٣
الأدلة على نبوة سيدنا محمد ﷺ خاتم الأنبياء	١٢٤
عدة الأنبياء عليهم السلام	١٢٦
الكلام فى الملائكة	١٢٨
الكتب المنزلة على الأنبياء	١٢٩
ما قيل فى المعراج	١٢٩
الكلام فى كرامات الأولياء	١٣١
أفضل البشر بعد نبينا ﷺ	١٣٣
الخلافة بعد نبينا ﷺ ثلاثون سنة	١٣٦
وجوب نصب الإمام	١٣٧
من شروط تنصيب الإمام	١٣٩
جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر وعلى كل بر وفاجر	١٤٣
ذكر الصحابة بكل بخير	١٤٤
العشرة المبشرون بالجنة والشهادة لهم بذلك	١٤٥
المسح على الخفين حق	١٤٦
الكلام فى نبيذ التمر	١٤٧

الموضـــوع	الصفحة
لا يبلغ الولى درجة الأنبياء	١٤٧
لا يسقط عن العبد الأمر والنهى	١٤٨
النصوص من الكتاب والسنة على ظواهرها وأشياء يكفر بها فاعلها ..	١٤٩
اليأس من رحمة الله تعالى كفر	١٥٢
لا نكفر أحدا من أهل القبلة	١٥٢
تصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر	١٥٣
المعدوم ليس بشيء	١٥٤
القول فى دعاء الأحياء للأموات والتصدق عنهم	١٥٤
الله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات	١٥٥
ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة حق	١٥٦
المجتهد يخطئ ويصيب	١٥٧
رسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة	١٥٩
الفهـــرس	١٦٣

* * *

رقم الايداع بدار الكتب : ٨٥٩٩ / ٢٠٠٠

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

دار التوفيق النموذجية
طباعة الأوفست وتجهيزاته
ت : ٥١١٥٣٠٤